

الدكتور نظيم لوقا

# الحقيقة عند فلاسفة المسلمين

مكتبة غريب

٧٠١ شارع كابل صافى (الغزلية)

تبريز ٩٠٢٦٧



الدكتور نظيم لوقا

# الحقيقة عند فلاسفة المسلمين

مكتبة غريب

٧٠١ شارع كابل صافى (الغزلية)

تبريز ٩٠٢٦٧



## اهداء هذه المجموعة

هذه البحوث التي تفقد طبعاتها الأولى منذ ثلاثين سنة في الغالب ،  
وهي أعمال قبل أن أبلغ الثلاثين من العمر : أنشرها كما هي في هذه  
الطبعة . وأهديها إلى حبيب تلك الفترة الأولى من الشباب هـ

إلى القتي الذي كان ابن عمي بالصدفة

وصديق العقل والقلب بالاختيار :

مخضني حباً لا يمحصه إلا خلاصة الخلاصة من أهل الصفاء :

كان لحيه إياي يحفظ عن ظهر قلب كل ما ختله قلبي من شعر ونثر . هـ  
ويذكرني به ، ويتلوه من حافظته بعد ثلاثين عاماً ، في حب نادر وإعزاز  
ليس له نظير .

إلى :

صبحي فهم

الأخ الحبيب والإنسان الذي لا يعوض صفاؤه ووجهه وولائه :

تحية إليه في دار البقاء

نظمي

مصر الجديدة

١٩٨٢



**الله :**

**فى نظر الناس ، وكما اراه**





## مقدمة جديدة لكتاب قديم

طبع هذا الكتاب في مائة نسخة لم تطرح للبيع في مارس سنة ١٩٣٧ ، بمدينة دمنهور . ولم يكن ابن الثامنة عشرة - مؤلف هذا الكتاب - إلا فتى شديد الاهتمام بسر هذا الكون . ولكنه في اهتمامه هذا لا يعتمد إلا على فكره المستقل ، في جسارة ليس لها حد . ولم يكن قرأ شيئاً من متون الفلسفة أو تاريخها . فهو بحق جهد مستقل من جميع الوجوه . ولست بهذا أطريه ، فما أحسب اليوم أن الافتقار إلى الاطلاع مزية . ولكني أقرر الواقع . وأحسب على كل حال أن الاستقلال الفكرى في مثل حاله أئين ، فلا يحمده منه التأثير برأى هذا أو ذاك - وإن كانت المحافظة على الاستقلال مع الاطلاع - أو على رغمه - أصعب .

وأحسب أن مشكلة الوجود كانت تلح على هذا الفتى - وقد سلخ ثلاث سنين في دراسة الحقوق - فلم يستطع إرجاءها حتى يتعرف إلى آراء سابقين ممن اکتوا بناها أو أدلوا فيها بدلأهم ، فانبرى لها في جسارة تلك السن الغضة . وهكذا بدأت فيلسوفاً ثم صرت دارس فلسفة .

ومع هذا : فذلك المنحى بمثابة البذرة التي انبثق منها اتجاهى العقلى بجميع وجوهه وأطواره ، إلى أن أصبح « الفلسفة التعبيرية » كما نشرتها منذ سنوات . وكنت لتلك المدة من العمر أبعض الشهرة وأراها قيمة سوقية مبتذلة . - وما زال هذا رأى فيها - فكنت منذ الخامسة عشرة أنشر المقالات في الصحف الكبرى بتوقيع رمزى : « حكمت كامل آدم » وحكمت ( رمز للحكمة ) وهو من أسماء الذكور والإناث مثل ثروت وعصمت - وكامل ( رمز للكمال ) وآدم ( رمز للبشرية بعامة ) إيماء إلى أن مطلبى الحكمة رأس القيم والفضائل عندى ، وأن الكمال مثل الأعلى ، وأن الإنسانية بغير سلود أو قيود هي منتهى .

ن . ل .



إلى الحقيقة الكبرى التي تنتظم كل حقائق الكون ...  
إلى الروح الذي يصدر عنه كل شيء ...  
إلى الوجود الذي في طبيعته كل وجود وموجود ...  
إلى « الكل » الذي فيه كل شيء ، وهو في كل شيء ، ومنه كل شيء .  
إلى اللانهاية المطلقة ...  
إلى الله معنى الوجود ...  
أهدى هذا الكتاب :  
فهو منه ، وإليه ...

حكمت كامل آدم

دمهور

مارس ١٩٣٧



كلمة تقديم



## مقدمة جادة

### الى قارئ جاد

إننى لم أكتب هذا الكتاب لكل من تعلم المطالعة ورسم حروف الهجاء :  
فأنا قد كتبتة قبل كل شيء لذاته ، لأننى أحب الأشياء وأقوم بالأعمال لذاتها ،  
لا جريا وراء مغنم يأتى من وراءها - فإذا كان لابد لهذا الكتاب من عين  
تطلع على سطوره ومن فكر ينفذ إلى ما وراء كلماته : فليكن فكراً صاحبه  
يقراً للقراءة ويفكر لأن التفكير فى طبيعته ، وهو يفكر بعقله لا بقلبه ،  
ولست أعنى بهذا أن يستغنى بالتفكير عن الشعور، ولكننى أعنى به أن يفكر  
فيتأثر لا أن يتأثر فيفكر ! .. وشتان بين هذا وذاك ! فالأول من  
الأحلاس اللين لا يفكرون - غالباً - إلا كما يعتقدون ، وهم لا يعتقدون  
إلا بما يتوارثون أو يحسون ، وهم لا يتوارثون ولا يحسون إلا بالمصالح  
المادية الذاتية وبالآهواء ونزوات النفس ، وبقشور الحياة وظواهرها -  
أما الثانى فهو إن لم يكن عالماً فهو الأصل فى العالم ، وهو إن لم يكن فيلسوفاً  
فهو الأصل فى الفيلسوف ، وهو إن لم يكن إلهاً فهو إنسان يفكر ...

هذا الكتاب نتاج عقل وقلب تآزرا فى التطرق إلى الجوهر والتوغل  
فى أسرار الحياة ومحاولة معرفة « حقيقة » الوجود ، وهو بعد هذا وذاك  
ليس نتيجة تفكير وشعور بنيا على أساس من معتقدات وآراء أياً كانت ...  
فأنا فيما أعتقد قد تجردت من كل المعتقدات المتعصبة ، ومن كل رأى أولى  
أو فرض يوصف بأنه بديهى ، وعلى هذا الأساس بدأت أفكر ، أتدرج  
من الشك إلى اليقين ، ينير لى الطريق روح مشوق إلى المعرفة ، وأعتمد  
فى بحثى على عقل نزيه قدر الطاقة ، ويساعدنى فى كل هذا ضمير نفسى  
وشعورى لا يرضى بالحق بديلا ، حتى إذا ما وصلت إلى شىء تطمئن إليه

نفسى ويستريح إليه عقلى ويقرنى عليه ضميرى : صورته كما عرفته ،  
غير مبال أكانت هذه الصورة تطابق إحدى المعتقدات ، أو هى تطابقها  
جميعاً أو هى تخالفها جميعاً ، فان كانت هناك مطابقة ، كان بها وأنا لم  
أقصد إليها ، وإن لم تكن هناك مطابقة ، فاما اقتنعت بخطيء وإلا بقيت  
عند رأى غير مبال بعد ذلك شيئاً !

فمن شاء أن يتجرد مثلى عن كل شىء إلا صوت العقل المجرد والفكر  
الحر ، فليقرأ هذا الكتاب دون حرج ولا إحراج ... أما من لم يشأ أن  
يقراً إلا قطعاً للوقت أو ترويحاً للنفس أو الاطلاع على ما يروقه ويوافق  
هواه فقط ، لأن له اعتقاداً خاصاً يتمسك به دون نظر إلى ما هو أعظم من  
ذلك وأجل ، وهو الحقيقة المجردة — من شاء هذا فليقرأ غير هذا الكتاب  
مما يكتب للمهاترات الحزبية ، سياسية كانت أو عقلية ! أو فليتل بساطعة  
كتب المجان والبطالين ، فهى أولى به وأجدى عليه ! وليترك هذا الكتاب  
وشأنه فهو كتاب فكر لا كتاب فراغ ، وكتاب حق وحقيقة لا كتاب  
تسلية ومجون !

هذا هو الكتاب وهؤلاء هم قراؤه ، أما غايته ونصيبه من تحقيقها ،  
فأرجو أن يكون له نصيب من إرضاء الحقيقة الكبرى بالتعريف بها والأخذ  
عنها ، كما كان له نصيب فى القصد إليها والسعى إلى إدراكها .

مارس سنة ١٩٣٧



**الله فى نظر الناس**  
**( بلسان الحال لا بلسان المقال )**



## الالوهة وفهم الحياة

ليست في هذا العالم دنيا واحدة ، بل هو مكان تعيش فيه دنى (جمع دنيا) لا تعد ولا تحصى ، فكل نفس تبرز إلى الوجود تبرز معها وفيها دنيا خاصة بها ، وهى فى تفصيلها أو فى مجموعها تختلف عن كل دنيا أخرى لكل نفس سواها ، فكيفها يصور الإنسان الحياة ويفهمها ، يصور ويتدع لنفسه فى هذا العالم دنيا تلاثم فهمه هذا للحياة ، وهو يعيش فيها ولها ، بل ويفرض أن العالم أجمع عايش فيها ، وهى لا وجود لها إلا فى نفسه التى تعيش فيها! . . فحسبها يفهم الإنسان الحياة ، فهو يفهم العلم والدين والخير والشر ، وكل ما فى الأرض وما فى السماء ! . .

فهذا الذى يمشى مشية الطاءوس مختالا ، يرمى الناس بنظرات الاستعلاء ولا يتحرك إلا بقلبر ، ولا يعيش إلا فى « دنيا » تناسبه من الأبهة والفخامة ، يظن أن الحياة لا تكون إلا على هذا المنوال ، وأن أقدار الناس إنما تقاس بما هم عليه من هذه المظاهر : فالملك لا يكون ملكاً إلا بالتاج والحجاب وموشى الثياب ، وإلا إذا تبخر بين ألوف الجنود والعبيد الذين يتمسحون بالأعتاب ... والنعم عنده أن يسكن القصور المشيدة ويأكل فى صحاف الذهب ويستخدم الخدم والحشم ، وما إلى ذلك من دلائل (الوجاهة) والفخامة — وهو لا شك فى تفكيره فى الله ، يفكر فى إله لدنياه التى خلقتها نفسه وعاشت فيها ، يكون ولا شك فى تفكيره هذا متمشياً مع نظرته إلى الحياة وفهمه لها ...

فالناس وإن كان عالمهم واحداً ، إلا أن فى كل نفس من نفوسهم عالماً كاملاً ، وفى كل عالم من تلك العوالم الكثيرة إله ...

فالإنسان حسبما يفهم الحياة يفهم الناس ويفهم العلم والدين :::: ويفهم  
الله : لأنه لا وجود لكل ذلك « في نفسه » إلا بالصورة التي ترسمها تلك  
النفوس وتكيفها ...

فلا شك إذن أن فكرة الله والألوهة تختلف في نفوس الناس ما دامت  
الدنيا تختلف في نفوسهم ...

ومع تدرج الإنسانية في فهم الحياة بصفة عامة ، تدرجت فكرة الله  
والألوهة حتى وصلت إلى الصورة المتفككة في الخطوط والزوايا ، وإن هي  
اختلفت - حسب النفوس - في الأضواء والظلال ::::

## الالوهة والمجهول

لقد كان الانسان فى الفترة الأولى من حلوله بهذا الكوكب ، يجهل الحياة والأرض وكل ما يتصل بهما جهلاً تاماً ، أى أنه كان جاهلاً بكل ما فى النفس ( الخام ) وما فى الطبيعة العذراء .

ولا مرية فى أن تلك الفترة الغريبة الموحشة من حياة الإنسان قد جعلته يفهم الحياة فهماً يتناسب مع ما يحيط به وأن يكون لديه من الفهم للأشياء ما يطابق ذلك الفهم للحياة ، وهو لا شك فهم يقرب من فهم طفل ترك وحده فجأة فى تيه مظلم كثير المجاهيل ، بل كله مجهول ، ولا مصباح معه ولا دليل ...

وهو بدون ريب إذا رسم صورة للالوهة والآلهة — إنما رسمها يكون نتاجاً لذلك الفهم الخاص الغريب غير الصحيح — فذلك الانسان الأول كان يجهل كل شيء ، وهو لذلك كان يخشى كل شيء ، لأن فى طبيعة الانسان أن يخشى ما يجهل ، والانسان حينما يخشى شيئاً يتملقه ، لأنه يحس فيه قوة غالبية على قوته ، وسيطرة لا يعرف لها مدى ولا حداً ، ولذلك فقد عبد الانسان الأول إلهاً للغاب ، وإلهاً للسحاب ، وإلهاً للعباب ، وإلهاً للسهول ، وإلهاً للجبال والهضاب ، وعلى الجملة فقد كان لديه كل مجهول إله ، وكل الدنيا فى نظره كانت مجاهيل وأسراراً لا يدركها كنها ...

ولكن شئون الحياة ما لبثت أن دفعت بالانسان رويداً رويداً ، بعد طول الإحجام والتردد إلى الولوج فى قدس أقداس هذه الآلهة ، وما هى إلا هنية أو زهاءها من عمر الانسانية حتى كان الانسان يركب البحر الذى كان يعبده بالأمس القريب — وهكذا فعل الانسان بكل الآلهة الأخرى ففضى على كل مجاهيل الحياة المادية التى كانت تحوطه ، وتفرغ لنفسه يعرفها ، والمعرفة معرفة النفس كما يقول سقراط ...

## المجهول الأخير

إنك لتجدن الناس ، وهم جميعاً يعلمون دون ريب أن سيوافيهم الموت يوماً من الأيام ، يضحكون ويمزحون في كثير من الأوقات مع علمهم بأن الموت في أعقابهم ، فقد يدهمهم وهم في ذروة أفراحهم أو وهم على قارعة الطريق ، ومع ذلك - أو لذلك - فهم يخاطرون بحياتهم كل خطر ، ولكن الناس مع عدم خوفهم هذا - على الإجمال - من الموت الذي يعلمون عن يقين أنه موافهم في وقت من الأوقات وإن طال الأمد ، تجدهم فزعين قلقين إذا توقعوا مصيبة تأتيمهم ، أو انتظروا أمراً من الأمور يحتمل وقوعه كما يحتمل عدم وقوعه . . . ذلك لأن ما يعلم أمره محدود لا يخشى خطره كما يخشى المجهول على تفاهته ، لأنه غير معروف وغير محدود .

وكل ما لا يعلم الإنسان فهو غيب ، والغيب ومنه غيب المستقبل ، هو الذي لم يصل الإنسان إلى علمه : أو إن شئت فقل ما ليس من «طبيعة» الإنسان أن يعلمه :

فأنت إذا وضعت أمامك صندوقاً مكعباً ، رأيت وجهه الأمامي وقد ترى أحد وجوهه الأخرى أو اثنين أو ثلاثة منها على أكثر التقدير ، ولكنك لن تستطيع رؤيتها جميعاً دون استعانة بالمرآة أو ما إليها لأنه ليس من (طبيعة) بصرك أن يبصرها جميعاً ، فهو لا يقوى على اختراق المادة غير الشفافة ولا على الإحاطة بها في غير الخط المستقيم ، فلو كان لعينيك شعاع بصرى ينطلق في خطوط منحنية بدل الخط المستقيم ، لكان في استطاعة عينك أن تبصر من جميع الجهات : من الأمام ومن الخلف ومن الجانبين .

هذا مثال يدل على أن لكل شيء « طبيعة » لا يتعدها ولا يمكنه أن يتخطى حدودها المرسومة ، فالإنسان في طبيعته أن يرى الماضي والحاضر ، ولكن ليس في طبيعته أن يرى الغيب أو المستقبل ولو للحظة واحدة ، فلو أن الزمن كان مثله كمثل الصندوق ، لكان وجهه الأمامى هو الحاضر ، وما ترى من وجوهه الأخرى هو الماضي ، وما لا تستطيع رؤيته منها هو المستقبل المجهول ، فالمجهول الذي ليس في طبيعة الإنسان أن يدركه قبل وقوعه هو غيب المستقبل .، وهو الذي بقي على الإنسان أن يعرفه ، وهو يجهد في الوصول إليه ، لأنه لا يظنيه ولا يقلقه مثلاً بمجهول ، حتى ولو كان ذلك المجهول خيراً ولم يكن خطراً داهياً ولا شراً مستطيراً . . .

على أن الإنسان في فطرته الأولى ، أو حتى إلى يومنا هذا ، إن كان يجهد تلك النظرية التي تقول أنه ليس في طبيعة عقله أن يدرك المستقبل ، كما أنه ليس في طبيعة نظره أن يتجه في غير الخط المستقيم ، فإنه منذ البداية كان يتشوف إلى معرفة المجهول .

هذا المستقبل المجهول الذي يسميه الناس غيباً ، إن كانوا يعلمون أو لا يعلمون أنهم لا يستطيعون إدراكه ، فهم رغم محاولتهم كشف القناع عنه لا شك يعتقدون أن كائناً أعظم منهم ، أو يخالفهم على الأقل ، يعلم ما لا يعلمون فهو صاحب هذا الغيب المجهول : لأنهم إن كانوا قد عرفوا أن إله الغاب لا وجود له ، وأن آلهة السحاب هي الريح ، بعد أن عرفوا مجاهيل الغاب والسحاب ، فإنهم ما زالوا إلى اليوم يؤطون الغيب والمستقبل ، أو هم يجعلون للغيب والمستقبل إلهاً ، لأنهم لا يستطيعون معرفة الغيب والمستقبل . فللمستقبل لديهم إله لأن لكل مجهول لديهم إله ، كما كان للبحر المجهول بالأمس إله ، وصاحب الغيب لديهم هو الله . . . فالآلهة جميعاً قد ديس حماها ، وكشف القناع عن أستارها ، فهجرت تلك الآلهة عروشها التي

كانت تحتلها في الأذهان النفوس ، إن لم يكن في الواقع المحسوس ، إلى غير رجعة . . . ولكن ذلك الغيب المجهول الذي لم يعرف سره ظل إلى اليوم كما كان طلسمًا لا يعرف كنهه ، وما زال عرشه ثابتاً في النفوس والسرائر وما زال إلهه هو الإله المطلق المهيمن على تلك النفوس والسرائر لا تنازعه ملكه آلهة أخرى ، ولا تقوى على انتزاعه عن عرشه نفس لا تعرف سره . . . فهو الإله الوحيد الباقي الذي لم يدرك سره الإنسان ولذلك فهو يخشاه ويعبده ، لأنه يجله !

فالله هو صاحب الغيب المجهول ، وكل ما نقصر عن إدراكه ومعرفته طبائع الناس فهو مجهول فوق طاقة مداركهم ، وهو يدخل في حساب الله الذي هو السر المجهول الذي لا يدرك ، وهو لذلك الإله الذي يعبد ويرهب جانبه . . . أما الآلهة الأخرى التي لم تعد سرا دفينًا ، فهي قد تجردت من ألوهتها ودخلت في عداد الأشباح التي لا تمر بالنفوس إلا كما تمر الذكريات التي عني عليها النسيان ، من بقايا الاعتقادات القديمة المهجورة ، أما الآلهة الباقى فكل ما هو أكبر منا وأعظم وأعلى من مستوى طبيعتنا المحدودة ، فهو حماه الذي لا يمكن أن يستباح ! . . .

ولذلك فإن الإنسان يقول أن المجهول من غيب المستقبل وغير المستقبل هو من علم الله ...

لما هو فوق طبيعتنا وأكبر منها هو الله ، أما ما في وسعها فذلك هو الإنسان . . .

فالإنسان كالعهد به دائماً يؤله المجهول ، والمجهول الباقي والأخير هو آلهة الذي لا يمكن أن يدركه ، فهو يخضع له لذلك ويعبده ، لأن الإنسان ما زال هو الإنسان : يجهل فيعبده ، ويعرف فيكفر ! . . .



على أنه ليس في وسع الإنسان أن يكفر بـ ( الله ) لأن الآلهة الألى و  
ان في مقبور طبيعته أن يعرف مجهولها ، أما الله فليس في مقبور طبيعته  
أن تصل إلى حقيقته ، فاستعصى معرفته على طبيعته هو حى الله الذى  
لا يستباح ، فليس في طاقته أن يستبيحه لأنه ليس في طاقته أن يتخطى  
حدود طبيعته . .

ذلك هو المجهول الأخير ، والذى سيظل مجهولا حتى يصير الإنسان غير  
الإنسان ، وذلك أمر ليس في الحسبان ! . .

## الفعل والفاعل

لقد دخل في روع الناس أن لكل فعل في هذا العالم فاعلاً ، والحقيقة أن هذا الأمر في طبيعة محتويات هذا العالم الذي نعيش فيه – فالإنسان قد خرج إليه فصار ينقل الحصاة مثلاً من مكان إلى آخر فتنتقل ، ويجدها لا تغير مكانها إلا إذا تولى هو نقلها منه ، فهو يستدل من ذلك على أنه لا بد للفعل من فاعل .

فلو أنه كان في طبيعة محتويات هذا العالم أن يصدر الفعل عن نفسه ، أى أن الحصاة تنتقل بذاتها ، فلا يلزم في هذه الحال أن يكون لكل فعل فاعل .

رأى الإنسان كل فعل في هذا العالم له فاعل ، ورأى أنه في مكنته أن يعرف بعد جهد قل أو كثر – على العموم – فاعل كل فعل ، إلا أنه وإن كان قد استدل – جرياً على القاعدة التي استنبطها هو – على أن العالم ككل شيء فيه فعل لا بد له من فاعل ، لأنه ما من شيء في العالم إلا وهو فعل فاعل ، فلا بد أن يكون العالم جملة فعل فاعل كذلك ، فالإنسان مع ذلك لم يستطع إلى الآن أن يعرف ذلك الفاعل الذي صنع العالم ، ولو أنه يعتقد في وجوده . . .

فالإنسان يستدل هنا بوجود ما يتحرك على وجود المحرك ، ولا يستدل بوجود المحرك على الذى يتحرك ، لأنه هو لا يتحرك إلا بمحرك . . . وليس بمعقول في رأيه أن يكون هناك من لا يخضع لقانون يخضع له هو !

فإذا كان هناك خطأ في القياس والتفكير ، فهو – على الأقل – الخطأ في الاعتقاد بأن العالم مجموعة ووحدة طبيعته وحكمه كحكم أجزائه ومحتوياته ، ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن العين تستطيع أن تدبرها

إلى أعلى وإلى أسفل ، ومن الأمام إلى الجانبين ، ولكنك لن تستطيع أن تدبرها إلى الخلف ، والعين جزء من أجزاء الجسم وهي أحد محتوياته ، ولكن الجسم كله مجموعة ووحدة ، بما فيه العين وغير العين ، يستطيع الدوران في جميع الجهات على الإطلاق وعلى السواء . . .

إذن ، فليس معنى أن محتويات العالم الصغيرة من أفعال وأعمال تجري على قاعدة ثابتة وهي أنها لا بد أن تكون فعل فاعل ، بمنع العالم من أن لا يخضع لهذه القاعدة لأن ( طبيعته ) قد تساعده باعتباره « كلا » على ما لا يتاح لمحتوياته باعتبارها « أجزاء » .

على أن مشاهدات الإنسان جعلت عقله يتجه اتجاهاً خاصاً وجعلته يفهم الحياة على قاعدة ثابتة فهما معينا ، وهذه القاعدة هي أنه لا بد لكل شيء أن يكون فعل فاعل ، فالعالم بناء على هذه النظرية فعل فاعل ، وهو يرى الفعل الذي هو العالم ، ولكنه ينظر ليرى الفاعل فاذا به لا يراه ولا يعرفه ، وإن كان ذلك لا يمنعه من الاعتقاد في وجوده .

ففاعل العالم إذن مجهول .

وهذه الفكرة مضافة إلى فكرة المستقبل والمجهول عامة تكون صورة الله والألوهة في نفوس الناس .

ففاعل هذا الكون ، المجهول ، لا بد أن يكون صاحب المجهول ، لأنه بطبيعة أنه فاعل هذا العالم ، فعنده - علم ما يجهل .

وهذا الفاعل يمتاز على فعله بأنه غير محتاج إلى فاعل ، وبأنه يعرف ما لا يعرف - فهو غير محتاج إلى فاعل لأنه لا ينقصه شيء ، فكل ما ينقص الفعل ( العالم ) وما يجعله ، هو صاحبه ، فهو كامل . ومادام كاملاً فليس هناك أكمل منه يمكن أن يمتاز عنه بخلقه .

ففاعل العالم وصاحب مجهوله - ضرورة - الكامل غير المحتاج لفاعل ؛ هو : الله .

فالله مجهول العالم وصاحب مجهوله .

وهكذا يفكر الناس في الله ! . . .



الله كما أراه



## خطأ وخطأ وصواب

هناك خطأ محض ، وهناك صواب محض ، في عالم الأرقام والأجسام ، كما أنه هناك أيضا خطأان قد يتساويان في هذه الصفة على وجه الإجمال ، ولكنهما يتفاوتان فيها من حيث التفصيل ، فأنت حين تسأل :  $( ٢ + ١٠ )$   $٧ \times$  تساوى كم ؟ فيحيبك مجيب أن :  $٢ + ١٠ = ٧ \times ١٢ = ٨٤$  ، فجوابه هذا صواب محض لأنه لم يخطيء في أى خطوة من خطوات الحل كما لم يخطيء الجواب ، ويحيبك مجيبان آخران ، أحدهما بقوله : بل  $٢ + ١٠ = ٧٨ = ٧ \times ١١$  ، والآخر بقوله :  $٢ + ١٠ = ١١$  ،  $٧٨ = ٧ \times ١١$  فهو مخطيء أيضا ، ولكن المخطيء الأول يفضل المخطيء الثاني وإن هما تساويا في صفة الخطأ ، لأن الأول أصاب في الضرب وهو إحدى خطواتي الحل ، وإن هو أخطأ في الجمع ، والثاني أخطأ خطأ محضا لأنه أخطأ في الخطوتين جميعاً كما أخطأ الجواب .

هذا في عالم الأرقام والأجسام ، أما في عالم الفكر فليس هناك خطأ محض ولا صواب محض ، ولكن هناك خطأ يحتمل الصواب وصواب يحتمل الخطأ :

فليس في هذا العالم على التحقيق شيء يصح أن يوصف بصفة مطلقة أبداً ، لأنه ليس في هذا العالم المادى من شيء مطلق ، فكل شيء فيه نسبي ، فهذا الشيء صواب إذا كانت كل الاحتمالات المعقولة أو معظمها على الأقل في جانبه ، ولكن شيئاً لا تستطيع طبيعتنا إدراكه قد يحول ذلك الصواب عن إطلاقه ويجعله خطأ أو صواباً ، فما دام الأمر مرتبطاً بالأرض فهو تابع لها ، ولن تخرج للصفة على الموصوف ، وإنما هي تتبعه وتطابقه ، والأرض ليست مطلقة ، فكل أرضى غير مطلق كذلك . . . فقصارى

ما يوصف به أمر بالصواب ، وقصارى ما يوصف به أمر بالخطأ ، أن الأغلب فيه الصواب أو أن الأغلب فيه الخطأ ، دون جزم ولا إطلاق .  
ونحن الآن في بحثنا هذا عن الفكرة الصواب عن الله والألوهة ، إنما نثبت تلك الفكرة على أنها صواب يحتمل الخطأ ، كما أثبتنا فكرة الناس في الفصول السابقة على أنها خطأ يحتمل الصواب :

على أننا ونحن ننتع فكرتنا بأنها صواب يحتمل الخطأ ، لا ندعو لها ولا نعلن عنها ، كما يعلن عن البضائع وكما تزجى الآراء السياسية في كثير من التهريج والتهويش ، بل نثبت اعتقادنا فيها كما وجدناها ، وبما يشجعنا على أن نصفها هذا الوصف ، أننا نعتقد أننا كنا بعيدين عن الأهواء والتحزب في بحثنا هذا عنها غير مبتغين إلا وجه الحق ، فإن ثبت أن فكرتنا هي الأخرى خطأ يحتمل الصواب ، فإننا نكون أول من يرجو لفكرتنا هذه أعجل البوار ، ونكون أيضا أول من يرجو أن يصل الناس إلى فكرة أخرى تكون صوابا يحتمل الخطأ ، ونكون كذلك أول الداعين والمناصرين لها ، ما دامت هي الحقيقة ، أو ما دامت قريبة منها أو آخذة عنها .

ويجب أن ننبه أيضا إلى أننا مع كل التحوطات لا نستطيع إلا أن نصف فكرتنا التي سنعرضها بأنها مهما صحت فلإنها كتنظرية دوران الأرض حول الشمس ، مهما بلغ من قوة القرائن ومن اتفاقها على صحتها فلإنها لا يمكن أن تكون صحيحة صحة ثابتة مؤكدة ، لأننا لا نستطيع أن نبصر الأرض وهي تدور حول الشمس ..

فمهما أجمعت الدلائل والأسانيد وانفقت - لو أنها أجمعت وانفقت - على أن هذه الفكرة هي الصواب ، فإنه ليس من الممكن إثبات ذلك قطعا بوجه لا يتيسر معه الشك ؛

وهذا على الأقل لإنصاف للفكرة وللحق ، وإن كان البعض قد يظن أنه اعتذار أو شعور بالضعف والمزيمية ، إلا أن رغبتنا في إثبات ما نعتقده حقا تغلب على رغبتنا في الترفع عن الشبهات .



## المطلق والمحدود

أنت حين تلفظ كلمة ، وخاصة إذا كانت كلمة تدل على شعور أو تفكير ، ولتكن كلمة « حزن » ، فهذه الكلمة لفظ محدود ، حدوده الحياء والزأى والنون ، ولكن ليس للحزن في ذاته -الذى هو معنى اللفظ - حدود كتلك الحدود في النفس . فأنت لا تستطيع أن تحدد الحزن بالدمعة ، فقد يكون الحزن أكبر من الدمعة ، ولست بمستطيع كذلك أن تحده بالألم ، فالحزن قد يصل بالإنسان إلى درجة من اليأس لا يشعر عندها بلذة ولا ألم .

وأنت كذلك لا تستطيع أن تحدد الفرح بالبسمة الشائعة ولا بما هو إلى ذلك من علائم السرور المعروفة أو المتعارف عليها بين الناس : ففلان هذا يبتسم وهو فرحان ، وفلان ذلك يبتسم أيضاً وهو فرحان كذلك ، ولكنك لا تستطيع أن تحدد مقدار فرح فلان هذا بالنسبة إلى فرح زميله : لأن للجسم المادى حدوده مرسومة، واللفظ جسم مادى ، أما الفكرة المطلقة ، والمعنى فكرة مطلقة ، فلا حدود لها لأنها لا جسم لها ولا مادة .

فالتاج يرمز إلى الملكية ، ولكن التاج وهو الرمز المادى محدود معروف الحدود ، أما الملكية وهى المعنى أو الفكرة التى يرمز لها التاج ، فهى غير محدودة ومن ثم فهى غير معروفة الحدود .

فنحن إذا كنا سنعمد فى هذه الفصول إلى تصوير فكرة الله والألوهة ، فإنما نحن نستعمل الجسم المحدود أو الطبيعة المحدودة المعلومة الحدود ( وهى الطبيعة البشرية ) فى التعريف بالفكرة المطلقة أو الطبيعة المطلقة التى ليست لها حدود .

فلئن كان هذا وجهها للخطأ ، فهو خطأ لا بد منه لأنه لا معنى عنه ،

فنحن لا نستطيع أن نقيس شيئاً بغير طبيعتنا ، ولكن ما دمنا لا نجد مفراً من استعمال هذا الخطأ الذى ليس فى استطاعتنا أن نجد أقرب إلى الصواب منه ، فهو فى هذه الحالة أشبه بالصواب الذى يحتمل الخطأ منه بالخطأ الذى يحتمل الصواب ... وما دمنا لا نستطيع غير ذلك ، فقصارى ما نستطيع ، وقصارى ما نطالب به ، هو أن نستعمل تلك المقاييس – التى هى أصح الموجود لدينا وإن لم تكن صحيحة صحة مطلقة – استعمالاً صحيحاً منطقياً معقولاً : : :

فإذا جاء عملنا هذا غير صحيح لهذا السبب صحة مطلقة ، ولكنه جاء أصح ما يستطيع ، كان ذلك كل رجائنا ، فنحن لا نطالب بما لا يستطيع ، ولا نطمع فيما وراء الإمكان ...

## العالم والمادة والفكرة

إنك حينما تريد أن تبين ما تفكر فيه أو ما تشعر به لا تستطيع ذلك - على أكل ما في طاقتك من وجوه البيان والإفصاح - إلا عن طريق اللفظ كتابة كان أو كلاما .

فالفكرة التي تفكر فيها غير محدودة وأنت تحب أن توصلها إلى غيرك ، فتجد نفسك غير مستطيع ذلك إلا بصورة ناقصة : لأن اللفظ محدود والمحدود لا يقوم مقام غير المحدود على وجه كامل غير منقوص .. ولكن ليس في الإمكان أن توصل تلك الفكرة غير المحدودة بوسيلة أكل من هذه الوسيلة المحدودة لأنك تستعمل الجسم في التعبير عما لا جسم له .

ولكن ليس معنى ذلك أن كل لفظ يدل على الفكرة كأي لفظ سواء ، فالتناس يتفاوتون في القدرة على جعل ألفاظهم الكلامية أو الكتابية تدل أدق دلالة ممكنة على أفكارهم وإحساساتهم ، وهذه القدرة على التعبير باللفظ ، أو بالرسم أو بالإشارة أو بالنغم أو ما إلى ذلك ، هي الفن الجميل ، ويتفاوت أهل الفن في تلك القدرة تكون قيمتهم من فهم ..

فنحن في هذا البحث إنما نحاول أن نستعمل اللفظ المحدود في التعريف بالفكرة المطلقة .

والإنسان الحي ليس جسما فحسب ، لأن الإنسان الميت له جسم . الإنسان الحي ، ولكن الإنسان الحي « حياة وجسم » والحياة معنى مجرد وفكرة مطلقة غير محدودة ، ولكن المعنى المجرد تلبس المادة المحدودة . فصار المزيج منهما إنسانا ... يحاول المعنى ( الحياة ) أن يكون أظهر وأدل

وأطلق حرية ، ولكن المادة ( الجسم ) بتركيبها وطبيعتها المقيدة المحدودة  
تمنعه من أن يبلغ مداه من حرته الطبيعية وطلاقة الأصلية .

فكما أن الألفاظ تتفاوت في التعبير عن المعاني . . . فكذلك الأجسام  
وأجزاؤها تتفاوت في التعبير عنها ، فالعين مثلا أدل أعضاء الجسم على  
المعنى النفسى ، والشعر أقلها ، أو هو من أقلها دلالة على ذلك .

والإنسان أو الحيوان، هناك ما يدل منه على المعنى النفسى أو الشعورى،  
وما لا يدل على شيء من ذلك .

فالحياة ليست إلا معنى تقمص الأجساد كطريقة للتعبير عنه : وهذه  
الأجساد درجات من حيث الحرية والإطلاق ... فكلما كان الجسد أدل على  
فكرته ومعناه ، كان في ذلك إطلاق لتلك الفكرة وتجريد لتلك المعنى .

فلا شك أن الحياة ، التى هى الفكرة المطلقة أو المعنى المجرد الذى  
يسكن أجسام الأحياء : واحدة لا تتغير ، ولكنها ليست واحدة حيث  
الظهور والبروز ، لأن الأجسام ليست واحدة فى القدرة على إظهارها  
والتعبير عنها .

ومهما كان الجسم المادى قادرا على إظهار معنى الحياة (الذى هو الروح)  
فهو على كل حال جسم محدود ، لا ييسر للروح حرته الطبيعية فيها  
ولا إطلاقها اللانهائى الذى هو هى ، ولأن ذلك الجسم محدود ، فإظهاره  
للروح ( معنى الحياة ) محدود أيضا ، فهو إذن يظهرها بطريقة ناقصة غير  
كاملة مع أنه كامل ، ومن النقص فى هذا الإظهار لها أو التعبير عنها يأتى  
النقص فى الأحياء ويأتى الشر منهم : ومن هذا النقص الموت ، فإن  
إطلاق فكرة الحياة أو الروح لا يجعلها عرضة للموت أو الفناء ، ولكن  
الجسد وهو مادة محدودة : عرضة للفناء والعطب ، ومنه نقص القدرة فى  
طبيعة الجسم المحدود ولكنه ليس فى طبيعة المعنى المجرد أو الفكرة المطلقة :  
فالعين جسم محدود ، وهى لذلك ذات قدرة محدودة ، فهى لا تبصر إلا فى

الخط المستقيم وإلى مسافة محدودة ، أما فكرة الحياة ( أو معنى الحياة )  
وهي الروح فهي ليست بالجسم المحدود ، ومن ثم فهي ليس من طبيعتها أن  
تكون ناقصة القدرة .

فالروح كامل لأنه المعنى المجرد المطلق اللانهاى للحياة ، والجسم  
— أيا كان — هو المادة المعبرة عن ذلك المعنى ، وهو ناقص لأنه محدود  
له بداية وله نهاية ، ولقدرته بداية ونهاية كذلك ، وإن كانت الأجسام  
ليست سواسية في ذلك النقص ولا في تلك الحدود .

## الكمال والنقص

لكل شيء طبيعة ، وطبيعة الجسم المقيد المحدود مقيدة محدودة ،  
وطبيعة المعنى المجرد أو الفكرة المطلقة الحرة اللانهائية مجردة مطلقة حرة  
لانهائية .

فإذا كان القيد عكس الإطلاق ، وإذا كانت اللانهائية المجردة عكس  
التحديد ، وكان الكمال عكس النقص ، كان الكمال هو الإطلاق المجرد  
اللانهاى الذى لاحد له ... وكان النقص كل ما ليس بلانهاى ، وكل ما هو  
غير مجرد عن المادة ، فيكون له حيز معين وكيان محدود ...

وليس هناك من جسم - فالجسم أيا كان له حد وله حيز وكيان مادي  
- يستطيع إظهار الفكرة المطلقة أو المعنى المجرد للحياة ( الروح ) فى كمالها  
المطلق اللانهائى .

فإذن :

كل ما هو كامل كمالا مطلقا لانهائيا لا نقص فيه ولا حد له لا يكون  
له كيان مادي ولا حيز معين محدود .

## الروح

إن المعنى المجرد للحياة ، الذى هو الروح ، لا نهائى . فهو إذن لا بداية له ولا نهاية كما أنه وحدة لا تقبل التجزئة .

فاللانهاية واحدة غير متعددة ، لأنها تملأ كل شيء بطبيعتها ، وتتظم كل شيء ، فليس لشيء وجود عداها .

واللانهاية إن كانت تصدر عنها معان بطبيعتها ، فليس معنى ذلك أنها تتجزأ : فالشمس مثلا ينبعث منها الشعاع كما ينبعث منها النور والحرارة ، وليس معنى ذلك أنها متعددة أو متجزئة ، ولكن معناه أنها واحدة لها غير صفة واحدة .

فذلك المعنى المجرد اللانهائى ينتظم كل المعانى ، فهى فيه وهو فيها وعنها ، فالشمس فى الشعاع ، والشعاع فى الشمس ، ومن الشمس .

ذلك المعنى المجرد حقيقة ، بل هو لا حقيقة سواه بحكم لا نهائيته ، فهو ينتظم كل حقائق الوجود .

ذلك المعنى المجرد اللانهائى كامل لأنه لا نهائى ، فهو لا نقص فيه ، فكل ما فيه نقص ليس معنى مجردا وإن لابسه معنى مجرد .

فإذا كان هناك نقص فى الصورة المادية التى تحاول التعبير عن المعنى المجرد ، فهذا النقص فى طبيعة الصورة التى تصور المعنى المجرد ، وليس فى طبيعة المعنى المجرد الذى تصوره .

إذن :

فالروح هى المعنى المجرد اللانهائى الكامل الذى ينتظم كل حقائق الوجود وكل معانيه .

## الوجود : غايته ومعناه

إذا عرفت في كل الأجسام المادية صوراً للمعنى المجرد ، مع تفاوت تلك الصور في الإيضاح والتعبير عن ذلك المعنى ، فأنت لاشك مدرك أن هذا الوجود المادى الذى توجد فيه لابد أن يكون في مجموعه كما هو في أجزائه صورة لنفس ذلك المعنى الذى ينتظم كل شئ ، فهو كل شئ .

وإن لم يكن الأمر كذلك ، فماكنه هذا الوجود المادى ومايسمه ؟ فهذا الوجود كالتمثال لسنا نعرف له نفعا غير إحساسنا بما فيه من معنى ، فالوجود المادى صورة فنية للمعنى اللانهائى .

فهذا المعنى المجرد اللانهائى هو الوجود المطلق الذى لا وجود إلا وجوده . فاذا كان هناك ما هو موجود سواه ، فهو ليس بشئ غريب عنه ، بل هو جزء منه ، يستمد وجوده منه ، وهذا الوجود الأكبر تجده في هذا الوجود الصغير الذى توجد فيه ، وتجده في كل ماله وجود في هذا الوجود اللانهائى ، بمقدار يزيد أو ينقص حسب مبلغ هذا الوجود من النقص أو الكمال ، وحسب مبلغه من الإفصاح والتعبير عنه .

فهذا الوجود المادى أجزاؤه جميعا صور معبرة عن ذلك المعنى ، ولكنها تختلف في القدرة على ذلك التعبير ، فبعضها يبلغ بالتعبير حد الكمال ، وإن لم يكن في طاقته أن يبلغ الكمال ... وبعضها يكون تعبيره غامضا ضئيلا حتى يبلغ العدم .

فكل ما هو موجود فوجوده - ضرورة - من ذلك الوجود المطلق ، فالكون كلا وأجزاء بصورة كبيرة ، تنتظم صوراً صغيرة كثيرة لذلك المعنى الوجودى الوحيد .



## الخلق ومعنى الوجود

إنك حين ترسم صورة لمعنى من المعانى ، فانت الذى يرسم والصورة هى التى تعبر .

والعالم أو الوجود المادى ، مادام صورة تعبر عن المعنى اللانهائى للوجود المطلق فمن هو راسم هذه الصورة ؟ أو بعبارة أخرى ، فن هو خالق هذا العالم ؟

هذا هو السؤال الخالد الذى ظل حافظا لشكله الاستفهامى أجيالا طويلا دون أن يتحول إلى جواب مقنع معقول .

خالق هذا العالم ( الذى هو الوجود المادى المحدود ) الذى أراد به أن يكون صورة معبرة عن المعنى اللانهائى للوجود المطلق إما أن يكون مادة محدودة أو معنى مجرداً .

وهو ليس مادة محدودة لاستحالة أن يكون صانع الوجود شيئاً مادياً غريباً مستقلاً عنه ، لأننا رأينا أن الوجود ينتظم كل ماله وجود ، فليست هناك من مادة إلا وهى داخله فيه مكونة له ، فخالق هذا العالم ليس مادة إذن .

أما إن كان معنى مجرداً – ولم يبق ، ضرورة ، إلا أن يكون معنى مجرداً – فالمعنى المجرد لانهائى غير متعدد ولا متجزئ ، فخالق هذا العالم لا يبد أن يكون معنى مجرداً ، والمعنى المجرد الوحيد هو معنى الوجود الذى قد يبدو خالق العالم معنى منفصلاً عنه ، ولكنه لا يبد – لاستحالة أن

يكون هناك معنيان مجردان لانهايتيان – أن يكون صفة من صفاته غير مستقلة عنه .

إذن فمن صفات معنى الوجود المجرد اللانهائي إلى جانب الكمال المطلق والتفرد وعدم التجزئة ، والوحدانية ، صفة الخلق ، فالخلق أو التمثيل المادى لمعنى الوجود هو إذن طبيعة في ذلك المعنى المطلق .

إذن :

الخلق طبيعة في معنى الوجود المطلق اللانهائي الذى هو معنى ما يخلق .

## الله معنى الوجود

الوجود المادى تجسيم لمعنى الوجود ، وجد ليرز ذلك المعنى – الذى هو لبابه وروحه – ويعبر عنه . وخلق من طبيعة ذلك المعنى ، أى أن معنى الوجود هو الذى خلق الوجود بطبيعته .

فمعنى الوجود هو الخالق بطبيعته ، وهو الكامل المتفرد غير المتجزىء بطبيعة لانهايته ، الواحد الوحيد لنفس السبب ، غير الناقص بمقتضى كماله ، وإن بدا لنا النقص فى جزئيات الوجود التى يخلقها .

ومعنى الوجود هو أيضاً الغاية القصوى لكل ماله وجود ، تجسّمه كل الجزئيات بصورة تتفاوت فى الظهور أو التجلى حسب قدرة مادتها على التعبير .

هذا المعنى الذى هو كل شيء ، والذى منه كل شيء ، والذى به كل شيء ، لأنه معنى كل شيء ، هو الخالق الكامل المفرد المتفرد بالكمال والوجود . هو روح الروح وحياة الحياة . هو ... الله .

إذن :

الله معنى الوجود بالإطلاق .



**المساواة :**



## موضوع الفحص

ليس هناك من شك في أن فحص أى شيء فلسفياً يقتضى النظر في ماهيته ، ثم النظر في ظاهره وفي تأثير الماهية وتأثير الظروف المحيطة في ذلك الظاهر . فالنظر في المساواة لا بد أن يكون أولاً نظراً في ماهيتها ، ثم بعد ذلك في توابع تلك الماهية ومؤثراتها ... ومؤثرات العوامل الخارجية في مظهرها ... وهذا الفحص ليس عملاً أدبياً ... فالعاطفة آخر ما ينتظر أن يكون عنصراً من عناصره ...

ولسنا نجزم بأننا قد وفقنا في هذا الفحص كل التوفيق ، إذ العقل الإنسانى مهما تكن رغبة صاحبه في الاعتماد به عن كل مؤثر ، فهو خاضع أبداً - بمقدار إن قل أو أكثر فهو موجود على كل حال - للمؤثرات التى تؤثر فى صاحبه ، مثل العلم والجهل : والحنكة والسذاجة وما إلى ذلك ... والفحص بعد هذا وذاك لا يعتبره صاحبه صواباً محضاً ، وإن كان لا يجب على كل حال أن ينظر إليه الناس على أنه خطأ محض ... لالشيء إلا لأنه صاحبه ...

ولعلنا قد أحسنا به كما أحسنا فى القصد إليه والقصد به ، والسلام ؟





- ١ -

المساواة في ذاتها



## ما هي المساواة؟

« ماهي المساواة » ؟

هذا أول سؤال يقفز إلى الخاطر بالضرورة عند معالجة موضوع المساواة .

أنت تقول عن سيجارتين أنهما سواء ، فأنت تعنى بهذا أنك ترى لهما شكلا واحدا وتعرف فيهما صنفا واحدا وتدفع فيهما ثمنا واحدا ، أى أنك تشعر بهما شعوراً واحداً من كل ناحية .

ولكنك إذا قلت أن هذا النجم وذاك النجم سواء ، فهل أنت تعنى بهذا أنهما متماثلان حججا وبعدا وطبيعة ونورا ؟

لا ولا شك !

ولكنك تعنى فقط أنهما يؤثران في عينك تأثيرا واحداً من كل ناحية ، فهما ينيران لك بمعدل واحد ، ويبدوان لك في شكل واحد ... وإن هما اختلفا في ذاتهما حججا وبعدا وطبيعة .

فأنت تشعر بهما شعوراً واحداً ، ولذلك فهما لديك سواء ، أى لا فرق بينهما بالنسبة إليك .

ولكنك لو كنت في كوكب آخر غير كوكب الأرض ، لرأيت هذين النجمين غير متساويين ...

وهكذا انتقلت المساواة من مسألة ثابتة محدودة معروفة الحدود إلى مسألة تقديرية اعتبارية بحتة ، تختلف باختلاف الظروف والأشخاص .

فأنت تعتقد أن الشيتين سواء ، لأنك تشعر بهما شعورا واحدا لا اختلاف فيه ، غير ناظر إلى أنهما متساويان في ذاتهما أو غير متساويين .

وبذلك تكون المساواة مجرد نسبة متغيرة وليست جوهرًا ثابتًا قائمًا بذاته ، وهذه النسبة أساسها وحدة الشعور .

إذن :

« المساواة مقياس شعورى ينتج عن شعور الإنسان بشيتين أو أكثر شعورا واحدا » .

## أصل المساواة

مادمتنا قد عرفنا أن المساواة مقياس أساسه وحدة الشعور ، فيجب علينا أن نبحث في كيفية وجود ذلك المقياس .

إنك إذا قدمت إلى طفل صغير في العام الأول من عمره شيئين ، نظر إليهما ، ثم تخير أكبرهما ... فنظره في الشيتين ومحاولة التعرف إليهما وتقديرهما توطئة للاختيار بينهما جعله يوازن ويقارن بينهما ... وعلى أساس هذه المقارنة تم اختياره .

وهذه طريقة نظر الناس جميعا إلى الأشياء كافة : فنحن ننظر إلى الأشياء ، فيعقب ذلك النظر فيها مقارنة فيما بينهما ... وهذه المقارنة هي أساس تقديرنا لها .

والمقارنة تختلف باختلاف الأشخاص وتفاوتهم في العلم والجهل والميول...: وهي أصل أحكامهم على الأشياء ... بل هي وسيلتهم إلى تلك الأحكام التي لا وسيلة غيرها ، فأنت تعلم أن هذا كرمي وليس منضدة لأنك تعرف شكل الكرمي وشكل المنضدة وتعرف الفرق بينهما ، وبهذا الفرق يمكنك أن تميز الأشياء بعضها من البعض الآخر عن طريق المقارنة فيما بينها :

إذن :

بالمقارنة يعلم الإنسان إن كان هذا الشيء يساوي ذاك الشيء أو هو لا يساويه ... ويلونها لايتأتى شيء من ذلك بالضرورة ... لأن المقارنة أساس كل حكم بنسبة أو تناسب . والمساواة نسبة .



- ٢ -

المساواة والطبيعة





## قانون الاختلاف والحاجة

المساواة مقياس . الإنسان صاحبه ومطبقه ، فهل هو يرى الطبيعة ،  
سواء في جميع الأمكنة والأزمنة ؟

لاشك في أن الطبيعة ككل ووحدة شيء واحد لا يتجزأ ولا يتغير جوهره ،  
وإن تجزأ ظاهره وتغير ...

فهذا الظاهر ، هل هو واحد دائماً ؟ أى هل جميع أجزائه سواء في كل وقت ؟  
لا ولاشك .

فعدم المساواة بين مظاهر الطبيعة هو القانون الضروري الذي يسير تلك  
المظاهر ويشكائها .

فالهواء هنا حار ، والهواء هناك بارد ، والضغط هنا خفيف ، والضغط  
هناك ثقيل ، فيسير الهواء من هنا إلى هناك ...

والأرض هنا مرتفعة جبلية ، والأرض هناك منبسطة منخفضة ، فيجرى  
الماء من هنا إلى هناك ...

وبغير تحرك الهواء ، وبغير تحرك الماء ... وبغير تحرك كافة الأشياء ...  
يكون الجمود الذي ليس بعده جمود .

وتحرك الأشياء من مكان إلى مكان ، إنما مصدره اختلاف الأمكنة ،  
وبغير هذا الاختلاف لا يحتاج شيء إلى شيء ... فلا يتحرك شيء من  
مكانه على الإطلاق .

لأنك لا تتحرك من مكان إلى مكان ولا من حالة إلى حالة إلا طلباً للتغيير . وسداد حاجة كانت في الحالة الأولى وتعويضها في الحالة الثانية فالاختلاف والحاجة هما قانون الطبيعة الضروري بينهما .

والمساواة بين الأشياء تقتضي ضرورة ألا يكون بينها اختلاف وألا يحتاج بعضها إلى البعض الآخر لتساويهما في النقص أو في الكمال .

إذن :

المساواة نقيض قانون الطبيعة الضروري الذي تسيّر بل تحصل ظواهرها بمقتضاه .

- ٣ -

المساواة والناس



## الطبيعة والاكتساب

أما وقد انتقلنا – أو لا بد لنا من أن ننتقل – إلى المساواة كقياس يطبقه الإنسان على نفسه وعلى الناس ... فلا بد لنا من أن نفرق في هذا الأمر بين وجهين متميزين له ... فالإنسان كل أموره وصفاته ، إما أن تكون بالطبيعة ، أى أنها فى تكوينه غير منفصلة من وجوده منذ كان ذلك الوجود ، وإما أن تكون بالاكتساب ، أى أنها ليست فى تكوينه وليست أصيلة فيه ، فهو موجود أو يمكن أن يوجد بلونها ... أو هو قد وجد بلونها ثم اتصف بها فيما بعد عن طريق الاكتساب مما يحيط به .

فالطبيعة ما هو أصيل فى الإنسان بحكم وجوده وكيانه ، والاكتساب ما يكون نتيجة للبيئة ...

وعلى هذا تكون المسألة الآن هى :

- هل الناس سواء بالطبيعة أو هم غير سواء ؟
- وهل الناس سواء بالاكتساب أو هم غير سواء ؟
- وهل يمكن جعل الناس سواسية أو هو غير ممكن ؟
- وهل يكون هذا – إذا أمكن – خيراً ؟ أم شراً ؟
- أو هل المساواة – كما نفهم – لازمة ومفيدة ؟

## ارستطاليس والمساواة

لارستطاليس رأيان في المساواة . . . أحدهما قول بأن الرق ضرورة من ضرورات الحياة . . . فهو قد جعل الناس طبقتين : طبقة السادة الأحرار ، وطبقة الأرقاء .

ولكنه عاد فقال إن العبد ليس من الضروري أن يكون ابنه عبداً . . . فإن ابن العبد إذا وجد ذكياً ماهراً ممتاز الصفة أعتق وصار حراً ، لأن عقله يرتفع به عن درك الرقيق .

وهذا القول يشعر بأن العقل هو أساس التقدير عند ارستطاليس . . . وهو صفة الإنسان من حيث هو إنسان كما يقول ارستطاليس نفسه .

ولكن ارستطاليس لا يقول في هذا المقام – بوجه قاطع لا لبس فيه كما عودنا أن يقول – إن كان هو يرى الناس مختلفين في العقل ، أى مختلفين في طبيعتهم من حيث هم أناس أو يراهم غير مختلفين ..

غير أننا سنجد جواباً لهذا السؤال ومخرجاً من هذا اللبس على وجه واضح بين في رأيه الآخر في المساواة .

ارستطاليس يقول في هذا الرأي أن خواص النوع واحدة غير مختلفة في جميع أفرادها .

أى أن خواص الإنسان من حيث هو إنسان واحدة غير مختلفة في كل فرد من أفراد النوع الإنساني .

فكأن ارستطاليس يقول بهذا إن الإنسان لا فرق بينه وبين أى إنسانه سواه في الطبيعة . . .

وبهذا : يكون الناس – عند ارمستطاليس – متساوين بطبيعتهم :

على أننا نقف هنا ونلقى هذا السؤال : « هل القول بأن الخواص الإنسانية واحدة في كل إنسان يعنى بالضرورة إن تلك الخواص موجودة بنفس النسبة في كل إنسان أم أنها تختلف في المقادير باختلاف الأشخاص فينتج عن هذا الاختلاف أن الناس غير متساوين بطبيعتهم من حيث هم أفراد وإن كانوا متساوين بطبيعتهم كذلك من حيث هم نوع تتوافر فيه خواص واحدة ؟ » .

هذا السؤال تدلنا تجاربنا الشخصية ، كما تدلنا التجارب العلمية وتجارب علم النفس على أن الجواب عليه بالنفى . . . أى إن الناس متساوون بالطبيعة من حيث إن خواصهم واحدة . . . ولكنهم غير متساوين من حيث إن تلك العناصر ليست داخلة في تكوينهم بنسبة واحدة .

## الأديان والمساواة

يقول كونفشيوس بأن الإنسان طبقتان : إنسان راق وإنسان غير راق. والإنسان الراقى من تتوفر فيه صفات الحكمة والعفة والشجاعة والمروعة، بحيث يكون قدوة لغيره في كل عمل من أعماله ... والإنسان غير الراقى هو من ليس كذلك .

وهذا القول يعنى بغير شك أن كونفشيوس لا يرى الناس متساوين... ولكن هل عدم تساويهم هذا طبيعى فيهم أو هو اكتسابى فقط ؟ أى : كونفشيوس يرى الناس بحكم وجودهم غير متساوين ، أو أنه يرى أن اختلافهم ناتج فقط عن الطرق التى يسلكونها فى الحياة ، والصفات الخلقية التى يكتسبونها فى حياتهم ولم تكن موجودة فيهم عندما وُجِلوا ؟

الصفات التى يتكلم عنها كونفشيوس من شجاعة ومروعة وعفة واتزان صفات خلقية . . . والصفات الخلقية ليست شيئاً موجوداً بذاته ، وإنما هى تابعة للسلوك الشخصى . . . وما دامت كذلك فهى اكتسابية بغير شك . . .

إذن كونفشيوس يقسم الناس إلى طبقتين غير متساويتين بالاكْتساب... والدليل على أن كونفشيوس لا يرى فارقاً بين الناس بالطبيعة ، أنه يرى أن كل من يتصف بهذه الصفات المكتسبة يصير إنساناً راقياً . . . فالناس بطبيعتهم قابلون متساوون فى القابلية لأن يكونوا راقين أو غير راقين .

\*\*\*

أما السيد المسيح فانه يقول أن الناس جميعاً مندوبون للكمال ، وأنه



لا فضل لابناء إبراهيم على بقية الناس لمجرد أنهم أبناء إبراهيم ، بل يتفاضل الناس بالطهارة وحب الخير ، وحب الغير ، والاتصاف بالخلق الفاضل المتسامح النبيل . فإله - كما يقول المسيح - يستطيع أن يخلق من الحجر أبناء إبراهيم . . . . فمن اتصف بالخلق الكريم ، وعرف الله ، وسعى نحو الكمال ، فهو « ابن الله » ومستحق للمكوت السموات . وبنوة الله والاستحقاق للمكوت السموات يكون الفارق بين الناس وعدم تساويهم . . .

وإذا أخذنا بقول القديس بولس - وهو بحكم ثقافته وتربيته خير من يعبر تعبيراً دقيقاً صحيحاً عن روح المسيحية الحققة - وجدناه يقول : « ليس فيكم بعد اليوم يوناني ويهودي ، وليس فيكم بعد اليوم سيد وعبد » وهذا كلام إذا أضيف إلى أن المسيحية تسوى بين الناس كافة في إنهم منسوبون للكمال ، ومتساوون في القابلية له . . . وجدنا المسيحية لا تفرق بين الناس بطبيعة وجودهم ، ولكنها تفرق بينهم بصفاتهم الشخصية من حيث اتجاههم نحو الكمال وكونهم أبناء الله بفعلهم للخير وبالحمية ، أو العكس . . . وبذلك يكون عدم المساواة بين الناس - عند المسيحية - مسألة اكتسابية غير طبيعية فيهم على الإطلاق . . .

\*\*\*

أما الإسلام فإنه يتكلم كلاماً صريحاً بنصوصه ومعانيه في هذا الشأن بالذات ، فقد ورد في القرآن : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ »

وورد فيه أيضاً : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

فالناس في الإسلام غير متساوين ، تفرقهم فروق العلم والجهل ، وفروق الإيمان والكفر . . . وهكذا الناس ( بعضهم فوق بعض درجات ) . . .

ولكن هل هذه الفروق في طبيعة الناس ، أم هي فروق مكتسبة ؟ .

لا شك في أن مجرد الدعوة إلى الإيمان والعمل على منهج معين يسير عليه الجميع تسوية بين الجميع في القابلية والأصل ، أما التفريق بينهم في درجات متباينة ، فينتج عما يكتسبونه من صفات موافقة أو مناقية للدعوة . . .

وبذلك تكون الأديان متفقة على أن الناس سواء في الأصل ، وسواء في الدعوة إلى الدين ... ولكنهم ليسوا سواء بما يكتسبون بأعمالهم .

على أنه لا يفوتنا أن نذكر أن الأديان لم تفرق بين الناس ولم تبحث مسألة المساواة بينهم إلا من ناحية واحدة ليست هي ناحية ذاتهم ، ولكنها ناحية أعمالهم وسلوكهم وإيمانهم .

## ديكرت والمساواة

يقول ديكرت في بدء مقاله عن المنهج أن ما يسمى بعظمة العقل أو البهامة السديلة سواء عند جميع الناس .

وهذا الكلام مدهش في ذاته ، لأنه ترك القارئ متعجباً ولا يفسر له الاختلاف الظاهر بين الناس في الرأي وطريقة التفكير واختلافهم على الأمر الواحد أشد الاختلاف . . . ولكن ديكرت نفسه قطع هذه الحيرة بما أورده بعد ذلك الكلام مباشرة من قوله أن : « ليس اختلاف آرائنا ناتجاً عن أن بعضنا أعقل من البعض الآخر ، بل هو ناتج من أننا نوجه أفكارنا في وجهات مختلفة ، ولا ننظر إلى نفس الاعتبارات ، فليس كافياً أن يكون للانسان عقل صحيح ، بل المهم أن يستعمله استعمالاً صحيحاً » .

وهذا القول يقطع بأن ديكرت يقول بالمساواة في العقل ، وإن لم تكن طريقة استعماله واحدة عند جميع الناس . ولكن هل هذا يعني أن الانسان في ذاته - من حيث العقل - غير متساو مع أخيه الانسان ؟

يظهر أن ديكرت قد فطن إلى هذا الأمر ، فهو يقول في نفس الرسالة « إنني أعتقد أن العقل كامل عند جميع الناس ، وأعتقد أيضاً في هذا الموضوع بما يقول به الفلاسفة الآخرون من أن اختلاف الناس في الحياة إنما ينشأ عن الصدق لا عن اختلاف في تكوينهم العقلي . . . » .

وهذا كلام يقطع كل شك في أن صاحبه لا يعتقد بتساوي الناس في العقل المكتسب . . . فإن الصدق لا يد للانسان فيها ، فاذا هي أظهرت مواهبه العقلية - وهي في الأصل متساوية مع مواهب نظرائه - على غير حقيقتها ، فليس ذلك ذنب الانسان وإن هو احتمل نتيجةه .

فكأنه يقول بهذا الكلام أن الناس سواء في الطبيعة من حيث العقل  
ولكنهم غير سواء في المكتسبات - إذ الصدف من المكتسبات .

ولكن هل هذا الرأي صحيح تماماً ؟

ليس من شك في أن العقل خاصية طبيعية موجودة عند جميع الناس ،  
كما أن البصر موجود عند جميع الناس . . . بنوع واحد وطبيعة واحدة ،  
فهو رؤية الأشياء إلى الأمام وفي الجانبين وعدم الرؤية في الخلف .

ولكن هل كل الناس سواء في « الطاقة » العقلية أم هم يتفاوتون فيها  
تفاوتهم في الطاقة البصرية ، إذ هم لا يبصرون بقوة واحدة وإلى مدى  
واحد ؟ . . . فكما أنه يوجد رجل كزرقاء اليمامة وآخر لا يرى ما هو أبعد  
من موطيء قلميه . . . ، أيوجد رجل طاقته العقلية واسعة المدى وآخر  
طاقته العقلية ضعيفة محدودة ضيقة أم لا ؟

نظن أن هذا السؤال جوابه بالإيجاب ، فليس هناك ما يثبت أن جميع  
الناس سواء في العقل ، وفي قوته ، وإن كانوا سواء في اشتغالهم عليه كخاصية  
طبيعية ، كما أنه ليس هناك ما يوفق بين المساواة في العقل وبين التفاوت في  
كيفية التفكير وجودته .

## مجمل الرأى

مهبا يكن من أمر الدين يقولون بأن الانسان مساو لنظرائه بطبيعة وجوده ، فإن أحداً منهم لم يبرهن على هذا الرأى بل لم يحاول البرهنة عليه ، اللهم إلا ارستطاليس وديكرت .

والأمر هنا خطير ، فإنه إذا ثبت رأى هؤلاء ، كان مرجع الفروق بين الناس إلى ما يكتسب ، لا إلى طبيعتهم .

وإذا كان ديكرت قد قال بأن العقل كامل ولكننا لا نستعماله استعمالاً صحيحاً فى كل وقت ، فإن ذلك الاستعمال عمل إرادى . . . والارادة عنصر فى طبيعة النفس بغير شك ، فأنت تستطيع أن تقوى إرادتك ، ولكنك لا تستطيع خلقها من العدم ، وقد يكون إنسان ما ضعيف الارادة ، ولكن لا يمكن أن يكون هناك إنسان بلا إرادة على الاطلاق ، فالانسان يتحرك بالارادة ، ويعمل بالارادة ، فالارادة طبيعة فيه وليست أمراً مكتسباً .

فحتى هذا الرأى - رأى ديكرت - إذا أخذ به جدلاً ، فانه لا يؤدى إلى أن الناس بمجموع تكوينهم النفسى أو الفكرى من عقل وإرادة ووجدان. أن سواء فى الطبيعة بالضرورة .



- ٤ -

المساواة من حيث هي نظام





## لماذا تطلب المساواة؟

والآن ... لماذا تطلب المساواة كنظام يطبق وكأساس للحياة والحكم؟  
هل تطلب المساواة لذاتها ، أو هي تطلب لحالة خاصة ولغرض معين .  
أى هل هي غاية في ذاتها ، أم هي مجرد وسيلة لغاية مغايرة لها ؟

\*\*\*

لا تطلب لذاتها إلا « ذات » ... فالذات شيء قائم بنفسه ، فهي بحكم وجودها هذا صالحة لأن تكون غاية تطلب لذاتها ...

أما ما ليس ذاتاً ، كأن يكون نسبة ، فهو شيء غير قائم بنفسه ، أى ليس له وجود ذاتي ، فهو ليس صالحاً لأن يكون غاية تطلب لذاتها ، لأنه ليس له وجود ثابت ، بل وجوده نسبي أى معلق بوجود سواه ... فهو بذلك لا يمكن أن يطلب لذاته ، وإنما هو يطلب لحالة مغايرة له ، يكون هو وسيلة للوصول إليها والحصول عليها ...

والمساواة في ذاتها ليس لها وجود ذاتي ، أى أنه ليس لها وجود مستقل قائم بنفسه ، بل هي نسبة لا وجود ذاتي لها ... فالمساواة حالة لا شيء ، وهي لذلك تطلب لأنها تحقق شيئاً يسعى الانسان إليه ، ويتخذها آلة لذلك السعى ... وهو لم يكن ليتخذها بذاتها ، لو لم تكن مؤدية إلى غاية ، فهي ليست المقصودة والمعنية بالذات ، إلا في حدود أداؤها وبلوغها إلى الغاية الأخيرة ...

فلماذا تطلب المساواة ...

لتحقق غاية ...

وما هي هذه الغاية ...

هي العدل بغير شك !

فنحن نسوى بين فلان وفلان في التطبيق ، لأنه من العدل أن نسوى  
بينهما إذ نحن نراها متساويين في الأصل ...

فلو لم يكونا متساويين في الأصل ، لا يكون من العدل المساواة بينهما  
في التطبيق والنظام ، وبذلك لا تطلب لهما المساواة ...

## التسوية والمساواة

وعلى هذا يكون في استطاعتنا الآن أن نضع حد المساواة بين الناس...

الناس من حيث هم حيوانات بشرية ، أى من حيث هم جسم يأكل ويشرب ويكتسى ويتحرك ، سواء بغير شك ، فمن العدل أن نسوى بينهم فيما له اتصال بهذا الأمر ، لأنهم سواء فيه في الأصل ، فالمساواة التى هى نسبة تتخذ للعدل ، تقضى بالتسوية بينهم فيما يبنى على ذلك الأصل وفيما يخرج منه ...

أما الناس من حيث هم أناسى ، أى من حيث هم نفوس فهم غير سواء بالطبيعة فى هذا ، وبذلك تكون المساواة ، التى هى نسبة تنشأ للعدل ، تقضى بالتسوية بينهم من حيث النسبة إلى طبائعهم ، أى عدم التسوية بينهم فى الظاهر ...

إذ أنهم غير سواء فى الأصل ، فكيف نسوى بينهم فيما يبنى على أساس هذه الطبائع المختلفة وهى بغير شك مختلفة كذلك ...

فالمساواة نفسها تقضى بعدم التسوية بينهم حتى تحفظ النسبة ( والمساواة ليست إلا نسبة ) بين الأصول وما يبنى عليها وما يخرج منها ...

ففلان كفلان فى الجسم ، فلنسو بينهما فيما يتصل بالجسم من طعام وشراب وما إلى ذلك .

ولكن فلان ليس كفلان من حيث النفس والطبيعة النفسية ، فالمساواة الحقة تقضى بعدم التسوية بين الناس فيما يصدر عن طبائعهم هذه ، أى لا تسوى فى القيمة بين آرائهم ، وما إلى الرأى مما يتصل بالنفوس التى هى غير متساوية

في جميع الناس ، على عكس الأجسام التي هي سواء فيهم ولاسيما من حيث المطالب والاحتياجات .

وهكذا تكون المساواة تسوية فيما يتصل بما يستوى فيه الناس ، وعدم تسوية فيما لا يتساوون فيه أصلا .

\*\*\*

وبذلك :

تبقى المساواة العادلة الوحيدة بين الناس هي المساواة في الفرصة ، ليحصل كل امرئ على « وزنه » الحقيقي بمقاييس الفضل والقدرة . وليكن كل منهم بعد ذلك عند المرتبة التي استحقها بالفرصة المتكافئة والقدرة على العطاء .

نظمى لوقا

دمهور

أكتوبر سنة ١٩٣٨

الحورية :  
معنى الانسان



هناك حرية وحرية ؛

وشتان حرية وحرية .

هناك حرية تفضل الحرية الأخرى فضل الحرية على أخس العبوديات ، لأن تلك الحرية الأخيرة عبودية خالصة في كنهها وجوهرها ، وهي أخلص ماتكون عبودية إذ تستكمل أسمى صورها ، لأن كل مالها من الحرية الاسم والعنوان ؛ ومن وراء الاسم سند ضخم من غباوة الإنسان .

فالحرية إذن حريتان : حرية الأحرار وحرية العبيد .

لأن الحياة حياتان ، حياة الانطلاق وحياة الجمود والانعصار .

حرية تقوم على الإحساس بالقيود وتقديسه ؛ وحرية تقوم على إنكار جميع القيود ، مهما ضربت من حولها القيود .

حياة لاتعرف الجمود والانعصار .

وحياة تقوم على الاضطرار ، وتستجيب من خارج للدوافع والموانع ولاتعرف غير الضرورة من دافع أو مانع ؛ فالغل عندها أساس للحياة ؛ وهو كذلك أفقها البعيد .

تلك حياة وهذه حياة ..

والحياتان بعد سواء في الاسم : يسمها الناس بمبسم واحد ، لأن الناس جميعا صيغوا في قالب واحد هو فارقهم من الحيوان ، فامتنع اختلاط حيوان بانسان ، ولكن لم يمتنع اختلاط إنسان بحيوان ، ولا ماهو أقيح - لأنه أخنى وأخطر - من اختلاط إنسان بانسان ، كل ماينهما من علاقة علاقة السميت والبطاقة ، دون سائر العلاقات والسمات .

حياتان .

• كل منها حياة

• وحریتان .

• كل منها حرية ...

وقد اختلط الأمر بين حياة وحياة، فلم تتميز حرية من حرية... فطلبت أحسن الحريتين ، لأن الناس يعيشون أحسن الحياتين، شأن جميع القطعان ، فالحساب فيها دائماً للأدنى ، والمقاييس فيها للأصغر والأقل ، فهي ضمان للضعفاء المهزولين ، وهي أيسر للسهان الأشداء ، وهي أيضاً الضمان للجمود والانحصار ، والحائل أكبر الحائل دون أي تسام أو انطلاق ...

الضرورة يفهمها الجميع ، لأن الضرورة يشترك فيها الجميع ...

ولكن الأخص يحسها ويفنى فيها ، يعبدها لأنه يرهبها ، فيبني حياته على التقيد بها والانكماش داخل حدودها ، لأنه يحس في ذلك الملاذ من الأخطار ؛ والمؤمن من انطلاق من القيود يطير به كل مطار ، ففي ثبات الأرض تحت قدميه عوض له عن ثبات الذات !

والقطعان مقياسها الأدنى والأخص ، فحياتها حياة الأدنى والأخص واستمرارها فيها يلجئها لعبادة الأدنى والأخص :

يضطرهم الجوع إلى طلب الغذاء ؛ ويضطرهم الظمأ إلى طلب الماء ، ويضطرهم الحر والبرد إلى طلب الكساء ، وتضطرهم غريزة السيطرة إلى طرح سيطرة الأعداء ، وتضطرهم حاجتهم وتقديسهم إلى كل هذا ، ويدفعهم عجزهم عن القيام بحق ما يقدسون قيام العباد بحقوق ما يعبدون ، كما تدفعهم غريزة القطيع إلى التجمع في القطعان .

فاذا هم مجتمعون ، وإذا هم يجعلون من الضرورة فضيلة ، ومن الخضوع لها أخنع خضوع أسمى مراتب الحرية !



فهم إذا اشتركوا في قطيع كفل للأدنى فيه مايكفل للأشداء من الأكل .  
والشرب ، ويكفل له فيه المأوى والثوب ، ويكفل له الفراغ وحق قضاء  
الشهوات بما يسمح له بالشعور بالذات والرضى عنها ، وما يتم ذلك من  
الأمان من العدوان وسلطان النظراء من بقية القطعان ، فهم بهذا سعداء  
وهم بهذا أحرار !

فحرية هؤلاء ليست إلا استجابة للدوافع والموانع من ضرورات النفس  
أو ضرورات الجسد ، واعترافا بالقيود يذهب إلى حد العبادة والتقليد ،  
أمنية الأمانى بعادها ، وقد اعترف بالسجن ، وأله السجن أن يبنى بلائحة .  
السجن غاية الوفاء ، وبعد هذا فلا مطلب ولا غاية !

حرية هي حرية الحيوان :

• فحرية الحيوان في الزمان والمكان

• وحرية هؤلاء في الزمان والمكان !

• وحياة هي حياة الحيوان :

• فحياة الحيوان انسياق للضرورات التي تطلبها طبيعته

• وحياة هؤلاء انسياق للضرورات التي تطلبها طبيعتهم

وكل الفرق في ضرورات الحيوان وضرورات الإنسان ، وبعد هذه  
فلا فرق ، ولا شبه فرق !

• فهذه الحرية كهذه الحرية

• وهذه الحياة كهذه الحياة :

• حياة القطيع دائم الثغاء بعبارة واحدة في لهجة واحدة لا تتغير :

التحيز وألعاب السرك .

يطلبها على اللوام ، ولايفرغ من طلبها أبداً ، كأنهما لايدركان ،  
وهما من الهران مدركان قبل أن يدركا !

\*\*\*

تلك حياة الضرورة وحريتها ،  
وغير حياة الضرورة وحريتها ، حياة الانطلاق من كل الوجوه في  
كل اتجاه ...

حياة تعبر بالزمان والمكان ، ولايعبر بها الزمان والمكان !  
حياة لاتعبد فيها الضرورة لأنها قيد مكروه لا إله معبود بل لاتوجد  
فيها الضرورة ، ولايسمح لها بوجود ، فالإحساس بها قلدر ماتلقم مايسكتها :  
إحساس أقرب مايكون إلى الزرارية وأبعد مايكون عن التقليد .

فكان الضرورة من هذه الحياة - وليس في هذه الحياة - ليس مكان  
الأساس والغاية ، ولكنه مكان المستحيل من الإمكان ، يقف عنده  
ولايفنى فيه .

لايد من طعام ...

أجل . فليكن إذن طعام !

ولكن حيث لاتكون عبادة البطون ، لا يكون غاية المسعى أن يقرب  
الملك المعبود أفخر القربان !

وإذا انتفت عبادة المعدة ، انقطع تجمع القطعان في السهول ، وبدأت  
العزلة في قلل الجبال ...

وإذا خلت الحياة من عبادة ضرورات النفس والجسد ؛ فرغت  
للإحساس بما وراء الضرورة من عوالم الإحساس والإدراك ، لايجولها دون  
ذلك حائل ، ولايشغلها شاغل ؛ ولايوثقها وثاق !

وحيث لا تنزل الضرورة منزل التقديس ، لا تكون الظلال والسرديب التي تمدها الضرورات فوق عبيدها ، فإذا بالضرورات في كل مكان ، وفي كل شيء ، فترتفع قيودها من المعدة إلى الرأس والفؤاد ، وإذا كل شيء قد صار معدة وطعاماً حتى التفكير والإحساس ! - حينئذ يقوم الإحساس على أساس تلك الضرورة ويكون الفكر في خدمتها .

وبذلك لا يكون الإحساس سند الحياة وميزانها ، بل يصير ضيعتها التي صاغتها الضرورة في حدودها ووسمتها بمسمها ، إذ حيث لا تحس إلا الضرورات لا يكون للإحساس الطليق وجود بل يكتفي بالإحساس الضروري ، الإحساس الذي تفرضه ضرورة قاهرة من غريزة أو عادة أو تقليد .

وبذلك يحتمل الذكاء المكان الأول ، لأنه خير الوسائل للسبق في هذا المضمار ، الذي يظفر فيه من يتمكن من تقديم أفخر القرابين للصنم المعبود... فهو هنا حر ولكن من حيث هو آلة ، لأنه لا يقوم على ذخيرة تسنده من الإحساس الطليق . . .

وأكثر الآلات حرية أقربها من العبودية ، لأنها مطواعة لا تتأبى ولا تريد! وعندئذ يحمد أكل ما في الإنسان حرية ؛ لأن حريته أو في صكوك العبودية . . .

وإذا أسمى ما يكون وقد أضحى الحضيض الأسفل من الدون :

وهكذا تنقلب الضرورة من حتم يفي بنفسه حق نفسه ، إلى المطلب الأسمى الذي يغفل كل ما عداه ، لأنه أصبح أساساً للعيش وأفقاً للحياة ! وينقلب القبر من ختام معلوم ، إلى مقام يسعى الإنسان إلى العيش فيه ، حتى إذا جاءه الأجل المحتوم ، وجده قد جعل من النهاية بداية ومستقراً يعبر به الزمان ولا يريم ، وكان العناء في الحياة كل العناء الإختصار خطوة واحدة الموت كفيل بها في نهاية الزمان على كل حال !

ولكنها الحياة التي الموت مدارها ومحيطها ، ولا منفذ فيها للنور من  
ظله المملود ...

وحياة كل سندها شهادة الميلاد ، موت لا تنقصه إلا شهادة الوفاة  
وزحمة المشيعين ، وغير تلك الحياة ترك فيها نقلة القبر لملك الموت يتكفل  
بها كيف شاء ، حياة تفتح وتنطلق رغم جميع القيود ، ولا تشغل باضافة  
قيود إلى القيود ، وهي نحسب أنها مشغولة بتحطيم القيود والأغلال .  
بينما كل غايتها تلميع أغلالها بالعرق والدماء !

والحياة التي ليست في طبيعتها القيود ، لا تحس القيود ولا تنحصر فيها ،  
لأن ماهيتها الحرية ، فهي عزيزة على السلاسل والأغلال ، لأن الحرية فيها .  
وليست مطلباً خارجياً أو لا ينال .

حياة قوامها الاحساس ؛ أي الاحساس الحر ؛ لا ترد قيود الضرورات  
إلا على هامشها البعيد ، ولكنها لا تدخل لها في حساب .

حياة صورتها الحرية وماهيتها الانطلاق ، لا تدخل في قوامها الحدود ؛  
فهى حرة في المصدر والاتجاه ، وليس ينقصها أن تصادف حداً في الواقع ،  
لأن الواقع لا تملكه وإنما تملك الباعث والدافع .

فوجود الضرورة من هذه الحياة وجود ضئيل واه ، مجرد من السلطان ،  
فليس بذي سلطان من سلطانه في حد نفسه يقف عنده ولا يتعداه ؛ فالضرورة  
هنا لا أثر لها في الانبعاث والاتجاه وإن حددت مداه ...

فهذه حياة حرة كاملة الحرية ولا نزاع ، لأن حريتها لا يحددها في  
ذاتها شيء ؛ وإنما كل ما لها من حدود حدود حياة الانسان بما هو انسان .

وحياة هذا شأنها ، حدها حد الطبيعة دون سواه ؛ حياة لا ظل فيها للموت ..

وحرية هذا شأنها ؛ حدها حد حياتها لا سواه ، حرية لا ظل فيها ؛

للعبودية .

وهي حرية الانسان ، لأنه لا حد لها. إلا حد طبيعة الانسان ، حد  
الأسنى لا حد الأخص !

وهو حد تصادفه ، ولا تعرفه ، ويحسب لها الحساب فيقف لها في الطريق  
أما هي فلا تحسب له أى حساب فهو حد محبوس في أضيق نطاق ، نطاق  
الوجود الفعلي المجرد من كل لواحق الوجود والمكان وآثاره، فهو حد له  
شبح وليس له ظل ، وهو حائل ولكنه ليس بغل ، وهو موجود حيث  
يوجد أما قبل ذلك بأتملة واحدة فليس له وجود ولا يحسب له وجود ...

وإذا انحصر وجود الحدود في أضيق الحدود ، كانت الحرية كاملة في  
ذاتها بغير حد لأن الحدود خارجها وليست فيها ، وتوقفها ولا تسلبها  
ولا توجهها ، وهي إن وقفت عندها فليس وقوفها بمنقصب من كاملها لأنها  
حرية كاملة حتى في وقفها لأن كل ما ينقصها للحركة وجود المجال ؛  
فالنقص في المجال وليس النقص في الحرية .

تلك حرية الانسان التي تصدر عن طبيعة الانسان ولا تعرف جدا غير  
طبيعة الانسان .

وتلك حياة الانسان التي ترسمها طبيعته وهي الحياة التي ترضاها كرامته ،  
فهي الحر لأنما الحق .

فهذه الحرية من هذه الحياة :

حياة غير حياة القطيع وشعارها غير شعار الخبز وألعاب السرك. شعار  
هذه الحرية الذي تتجاوب به القمم ويتردد بين الوديان  
سعيد من استطاع معرفة علل الأشياء

معرفة تقوم على قوة النفس الحرة ، وتسندها ذخيرة من الاحساس  
الطليق ، وشيئها النزاهة الصادقة التي يقتضيها الانطلاق من القيود والتخلص  
من الضرورات :

هذه حرية وتلك حرية ...

لأن هذه حياة وتلك حياة ...

وهكذا يطلق اسم واحد على الزيف المتبذ والذخر الثمين ، فتطلق الحرية على العبودية الخالصة المخلصة كما تطلق على الانطلاق الصريح ...

والقطعان بمقياس الأخص تفضل الزيف على الجوهر ، وتطلق على الزيف أسم الجوهر لأن طلب الزيف أدنى وأيسر ولأنه أقرب لحياة أساسها الاضطراب وغايتها اضطراب كذلك ، لأنها تدفع إليها دفعا فينقلب دفعها اندفاعا وينقلب الضغط عليها حماسة وجهادا ، سواء في ذلك قطعان الأناسى و قطعان الأبقار ، تدفع من خلفها فتأخذها حماسة الجرى فتعلو مكشحة كل ما أمامها ...

هذه الحرية المزعومة عبودية صميمة ، والجهاد في سبيلها مزيد من الانحدار، والتعلق بأهدابها مؤد إلى كل شر وخنار، ولا يمكن أن يشر خيراً واحداً :

\*\*\*

ولكن كيف تقوم حياة الاضطراب وكيف تأخذ سبيلها في الوجود ؟  
وكيف تكون حريتها ، وهى من طبيعتها ، سعياً إلى الوراثة وارتقاء  
إلى أسفل ؟

وكيف تخلق بمعالجتها للأدواء أدواء أخرى وكيف ضرب عليها ألا  
تنتهى إلى غايتها الموهومة أبداً ؟

\*\*\*

ليس أسهل من قيام حياة الاضطراب وإن كانت ليست هى الحياة  
الطبيعية للإنسان .

ولهذا صعب بسيط : هو أن لها سنداً من طبيعة الإنسان من حيث الجنس وإن لم يكن لها ذلك السند من حيث الفصل – كما يقول المناطقة – أو هي بتعريف أعرف ذات سند من حياة الإنسان اليومية من حيث هو كائن يشترك والحيوان في الخضوع للضرورات بحكم وجوده وإن لم يكن لها سند من حياته العليا التي ينفرد بها دون الحيوان وسائر الكائنات ، وهي حياة الشعور والتفكير والإرادة .

وهذه الضرورات ليس أيسر من ركوبها الإنسان وسيطرتها عليه ما لم تجد منه مقاومة بتغليب ملكاته العليا عليها .

فالواقع هنا يتفق ومصلحة الضرورات : فهي تجد الباب مفتوحاً على مصراعيه للدخول والتحكم وليس يتسنى إقفال الباب دونها إلا بمقاومة لا بد لها من إعداد ولا بد لها من احتشاد .

فالقريب هنا هو تحكم الضرورات والبعيد هنا هو التحكم في الضرورات .

وفي الناس عناصر المقاومة حاضرة ولكنها ليست في الصف الأول من صفوف القتال وليست وراءها على اللوام الرغبة الصادقة في المقاومة والنضال .

وعلام النضال ما دامت الضرورات لا بد من الوفاء بها على كل حال ومادام في زيادة الوفاء بها والتحوط للقصور عن ذلك زيادة في الأمان من هذا الغول الذي تحس أنيابه في الأعناق وأظفاره في كل لحظة وفي كل آن ؟

فليفرغ الناس إذن للضرورات يمتثلون للوفاء بها والاستجابة لندائها الملح بدل أن يمتثلوا لمقاومتها والتحكم فيها .

وهكذا يزداد الغول خطراً على القلوب والعقول والأرواح ...

وهكذا تنتحر الانسانية من أهون سبيل وتتنازل عن امتيازها في مراتب الوجود ...

وذلك لا لشيء إلا لأن السير مع التيار هين يسير بينما مقاومته تتطلب عملاً إيجابياً خاصاً .

والناس بعد هذا لا يعيشون منفردين بل يعيشون في قطعان تيسيراً للوفاء بالضرورات متى اقتسم ذلك بين الأفراد في القطيع الواحد .

والقطعان إنما تسير الأمور فيها رعاية للعدد ورعاية للأضعف لأن مطلب الأضعف حد صالح للجميع فهو صالح للأضعف كميلغ المسعى والاجتهاد وهو أصلح للأقوى لهوانه عليه وضمانه السبق في ذلك المضمار ...

وبذلك يتفق الجميع على الأخس الدون فيركبهم الأخس الدون وهم لا يشعرون بل وهم راضون مسرورون !

وذلك الرأي وإن بدا غريباً من حيث التفكير على أساس أن الناس عقلاء بعيدو النظر سليمو التفكير في المنافع والأضرار إلا أنه يستقيم إذا نفيت عن الجموع هذه الصفة وأضيفت إليهم صفة التخفف والاستينار ، مما يلزم الجموع ويضطرهم إلى ترك التسامى وإلى ترك التفكير الحر الطليق من الضرورات وأثقال الضعفى والمهوكين .

ومصداق هذا الرأي في تاريخ الجماعات البشرية منذ أقدم العصور حتى هذه الأيام ، بل وإلى آت بعيد من الأيام ، كما تدل وقائع الحلال ...

\*\*\*

وهكذا يدفع الخوف من التقصير في الضرورى إلى الانحصار فيه .

ومتى سيطرت الضرورة وصارت هى الدافع والغاية فى هذه الحياة ، حياة القطيع ، التى شعارها : « الخبز وألعاب السيرك » ، كان محركها وسندها فى الوجود داخل كل نفس إنسانية ؛ وهو « الخوف على النفس من عدم القيام بضرورات الحياة التى لا تقوم بدونها » ، أقول يكون هذا الخوف ؛ الذى هو الأنانية فى جوهرها الأصيل وطبيعتها السافرة كفيلا



بالحيولة دون القيام بهذه الضرورات اللازمة وضمانها ، كما كان كفيلاً بجعلها الدافع والغاية في حياة الإنسان .

وهذه مسألة ثانية ليس أبسط منها ولا أكثر اتفاقاً ومنطق الوقائع المسمى طبيعة الأشياء . وإن بدت لأول وهلة زعماً غريباً يخالف الفكر والوقائع جميعاً .

فجلية الأمر أن هذا الخوف لا يقوم واحداً غير متجزىء في القطيع ؛ ولكنه يقوم واحداً في الصورة لا في الوجود . فهو خوف شخصي بحت ، خوف قائم في كل نفس من نفوس أفراد القطيع على حدة ، ولحساب تلك النفس أولاً وقبل كل شيء . . . والقطيع كله متفق آخر الأمر في أن جميع أفرادهم نفس الاحساس ونفس الدافع ونفس الغاية من حيث المؤدى والاتجاه . . . ولكن كل واحد إحساسه لنفسه ومن أجل نفسه ، والغاية يطلبها لنفسه ، فالقطيع يقر المبدأ ؛ ليتسنى لكل واحد من أفرادهم أن يتجه إليه مادام ذلك الاتجاه لا مهرب منه ولا معدى عنه .

فالمبدأ واحد في الصورة كثير في الوجود، بل متعارض في التحقق غير متفق ، فخوف كل إنسان من أجل مقومات حياته الضرورية واندفاعه في تأمين ذلك خوف شخصي كما قلنا هو لباب الأناية الدفين ، ومقومات الحياة الضرورية واحدة عند الجميع كما يطلبها الجميع في نهافت واندفاع ، والقدر الموجود منها تحت يد القطيع محدد معروف الحدود .

فالنتيجة الضرورية لهذا الاندفاع الشخصي على التراث العام أن تكون الفرقة والمحاربة في سبيل الاستئثار ، عن طريق المغالبة والاستئثار من كل طريق . . .

هذه هي النتيجة المنطقية المحتومة ، وهي هي بعينها النتيجة الواقعة المعلومة 1.

ويشتط القطيع في الحرب والاستلاب . والطريق موفور ميسور ؛  
يسره نفس النزعة التي يسرت « النظام » وأقامته على أوثق الأركان ..

فقليل من التفتير والادخار ، يؤدي إلى تفوق على الأنداد في امتلاك  
الضرورات المنشودة . وهذا التفوق نفسه قطب جاذبية ومطمح للأنتظار  
والأفكار ؛ فيستغل في استئجار النظراء السابقين وعبيد اليوم نظير شيء من  
هذا الذي عنه يبحثون وهو سد الضرورات من كل سبيل ، مهما كان  
ذلك السبيل وخيما لا يقال له عثار ، ولا معدى فيه عن الاستمرار في  
الانحدار .

وهكذا يضمن أساس النظام له كل سبيل للتحقيق ، أي كل سبيل  
للاضحلال .

وإذا قل الرابحون في هذا المضمار ، مضمار تكديس الضمانات للضرورات  
ومنها ضرورة نفسية هي غريزة السيطرة على النظراء - وكثر كثرة مطردة  
عدد الفاقدين فيه والذين يزدادون بعدا عن الدافع لهم في حياتهم ، لم يرجع  
العيب إلى النظام وتوزيع الموجود من الخيرات ، بل يرجع إلى قلة الموجود  
منها في يد القطيع .. فليدفع هؤلاء الفاقدون إذن إلى السطو - في حرب  
قانونية ! - على غيرهم من القطعان !

وليس يسمح بتغيير النظام ؛ لأن النظام أساسه مكين في نفس الواجدين  
والفاقدين على السواء . وهو الخوف من أجل الذات . والسعي لتأمينها  
من غوائل الضرورات . فهلمه لا يرضى أحداً من الناس . وهكذا يسند  
النظام - إلى جانب قوة الواقع - قوة القانون ، ومن وراء القانون ظبي  
السيوف وأسته الرماح ومعتقدات النفوس !

ويزداد القطيع على الأيام صراخاً في طلب الخبز وألعاب السيرك ،  
وهو يزداد أيضاً على الأيام بعدا عن الحصول على الخبز وألعاب السيرك ،  
وهي الحرية المرموقة في حياة الخوف والاضطرار .

\*\*\*

أليست حياة هزيلة تلك الحياة التي أساسها أنانية ، ودافعها خوف ،  
ومحركها اضطرار ، وغايتها قيد يسمى الحرية ، وهو بعد قيد لا يدرك  
ولا يتال مع الاجتهاد في الطلب والحماسة في الجهاد ؟

حياة أساسها : لنفسي أولاً ! ، ودافعها خوف من العطب والحرمان ،  
ومحركها مطلب النفس والجسد من لبانات تقضي من أهون سبيل ولا يلزم  
لها العكوف عليها والفراغ لها لولا تلك الأنانية ولولا ذلك الخوف المميت ،  
وغايتها بلوغ الغاية من ضمان قضاء هذه اثباتات اللازمة في حد محدود ،  
ضماناً يتجاوز كل حد ؛ لأنه ليست له حدود ! .. وهذه الغاية ضعف  
يلبس ثوب الأمان ، كالحبس الانفرادي اتقاء لوقوع في الجرائم والأخطاء  
التي لا يؤمن تجنبها مع معايشرة الأنداد والنظراء ... وقد سمي هذا الضمان  
المنشود حرية ، وسمى السعي إلى تحقيقه جهاداً .. ولكن هذه الحرية -  
كما بينا - قيد ليس مثله قيد ، والجهاد في سبيلها مزيد من الانحدار ،  
والسعي إلى قتها ارتقاء إلى أسفل وتقدم إلى الوراء .

\*\*\*

تلك الحياة الهزيلة التي أساسها لنفسي أولاً وشعارها الخبز وألعاب  
السيرك .

حياة غايتها من مبدئها ، ووسيلتها من الدافع إليها ، فهي لهذا لا تنتج  
إلا ثمراً من معدنها : ثمراً هو الشوك في طريق الحياة ، وهو النار تحمي  
هواءها فلا تسيغه إلا صلور العبيد . أما الأحرار فيختنقون فيه ..

ثمر هذه الحياة ، حياة الأنانية والخوف والاضطرار ، هو أقصى ما في  
وجودنا الانساني اليوم من الزقوم والغسلين ، وليس في هذا الثمر ثمرة  
واحدة حلوة ولا مشتهة ، ولا زهرة طيبة في العيون والآناف حتى للواجدين  
المجلودين ، لولا اللغنة التي ضرب بها من حاقت بهم اللعنة أن يطلبوا الزقوم  
في وادي اللظى وأن يشتطيوه ، وأن يجدوا في النعي إليه دون أن يلركوه ،

وأن يشقوا به ، حرّموا منه أو تلوّقوه !

حياة مريرة خائفة .. خائفة حتى عن تسمية الأشياء بأسمائها ، فهي تسمى الضرورة فضيلة ، وتسمى القيد حرية ، وتسمى الجبن أمناً ، وتسمى التسابق إلى الخضوع والانحصار جهاداً في سبيل الحرية !

ثمر هذه الحياة هو كل رذائل الأناثية في الأفراد ، وفي المجتمعات وبين الطبقات ..

ثمر نلمسه في أخلاق الخوف والتزمت التي تسير الأشخاص فيما يأخذون به أنفسهم وفيما يأخذون به الناس ، فهم لا يحسبون حساب ما يريدون إلا ومن وراء إرادتهم اتقاء لخوف موجود ، وموهوم . فأفق النفس نحيق محصور . يمنع الخوف من الانطلاق ، ويمنعه الفرع من الانطلاق من كل حركة أو تحليق ، وهكذا نجد مقاييس الخير والشر ، على اعتبار أن الخير ما فيه مصلحة للإنسان من حيث هو فرد قبل كل شيء ، والشر ما كان غير ذلك - وليست المصلحة هنا إلا مصلحة الوفاء بالضرورات الغريزية ، فلا يسمح بما يحل « بالنظام العام » الذي هو سياج السعي إلى تحقيق ضمان الوفاء بالضرورات ، الذي هو هدف كل فرد على انفراد - ولكن يسمح كل إنسان لنفسه أن يستغل سواه ، وأن يخدعه عن نفسه وأن يفيد منه ، وأن يخاتله بالملق والرياء مادام منه منفعة أو شبه منفعة ، على أن يسمى الملّق تأديبا ، وعلى أن يسمى الرياء تلطفاً وعرفاً موضوعاً ، أما إذا انتفت المنفعة أو شبهتها فلا مجاملة ولا حاجة إلى مجاملة أو أدب !

هذا هو الواقع في أخلاق القطيع ، وهو ثمرة من ثمرات النظام القائم على الأناثية والخوف .

وثمرّة أخرى : هي زيادة عدد الفقراء وانحطاط مستواهم ، وتنافس الناس في انتهاب المنافع المادية من كل سبيل ، وإلاديسوا بالأقدام في هذا الزحام .

وثمره ثالثة : هى حرب الطبقات وما وراء حرب الطبقات من تقديس المادة وجعلها نهاية الأدب ولبانة اللبانات ، فاذا سوى أمر المادة لكل إنسان ، فقد انتهى أمر المطالب الإنسانية وانفض الاشكال . . وهى نهاية مريرة فى اعتبار الحياة والنظر إليها تسترها حلاوة زائفه ، كتلك العربات البيضاء الموهمة بالذهب تغطيها الأزهار ، حاملة جثثاً ليس فيها شىء من الحياة ولا نصيب لها من الجمال .

وثمره رابعة : هى حرب الأمم والحكومات ، وحرب العناصر والأجناس ، لا تفر يوماً ولا تؤذن بفتور ، فى سبيل بسط رقعة كل قطيع فى مجال المغنم والسلطان ، لتزيد الفرص أمام القانصين المتهمين للمنافع وضمان الضرورات ، وهم كل القطيع ، بين مفلح فى ذلك وعاجز لا يستطيع ! . .

أليس صحيحاً إذن قول من قال أن الناس من خوف الذل فى ذل ومن خوف الفقر فى فقر !!

حياة لا خير فيها : لا فى النفوس ، ولا فى الأخلاق ، ولا أيضاً فى مضمارها المنحصر فى فئات الموائد ومهارج الكرنفال ! .

شاهت النفوس فشاها الدنيا ، وهل يعيش الناس دنياهم إلا بنفوسهم تلك ! ؟

وماذا ترى الإنسان يربح لو ربح العالم كله وخسر نفسه؟ يربح قبراً فى حياته ، ليس أقل ظلمة ولا ضيقاً من القبر الذى يصير إليه حين يموت .. وهكذا تحلل النفوس ، وهى ما زالت مقيدة فى ثبت الأحياء : فتعيش حياة متحللة تحلل الجيف ، وتنتهى إلى رماد الفناء ، وهى تحسب أنها تسعى إلى البأس والحرية .

ولا تزال القطعان ينادى كل واحد من أفرادها : لنمسي أولاً ، وكل قطيع منها له شعار يصيح به صيحة الحرب والجهاد :

الخبز وألعاب السيرك ! .

\*\*\*

تلك حياة الخوف والأناية والاضطرار ..  
وغير تلك الحياة حياة الاطمئنان والحب والحرية .  
قدر ما فى الأولى من خوف مبعثه الضعف ونضوب الإيمان ، يكون  
ما فى الأخرى من ثقة بالنفس ومن شجاعة الإيمان !  
وقدر ما فى الأولى من أنانية سحيقة قاتلة ، يكون ما فى الأخرى من  
حب سام هو مفتاح السلامة والخلود !  
وقدر ما فى الأولى من اضطرار وانحصار ، يكون ما فى الأخرى من  
انطلاق حى وتجدد موصول .

الأولى إذا طلبتها الإنسانة فلا بد لها من أن تطلب معها حميتها ، وليس  
بدللك - كما بينا - من أن تعجز عن ذلك بكل سبيل .

أما الثانية فكيف يحياها الإنسان وكيف يتخذ سميتها بين الضرورة وحلود  
الإمكان ؟ وكيف يصل إلى حريتها ومن أى سبيل ؟ وكيف يوفق بين هذه  
الحياة وبين ما فى طبيعة الانسان من ضرورات لا يفتر لها طلاب ؟ وكيف  
يقوم النظام وكيف يحمى من غوائل النقص والانقلاب ؟

\*\*\*

ليست حياة الحرية حياة تنطوى فيها نفس الفرد على ذاتها ، فلا تحس  
إلا هواجسها ومخاوفها ، ولا تتصل بالحياة إلا تسمعا من وراء الجدران  
وثقوب الأبواب ، ولكنها نفس طليقة تنظر حولها ، وتندفع إلى آفاق  
بعيدة ، وتتصل بالحياة وتحس بها فى أوسع نطاق ، ولا تضرب بينها وبين  
الحياة اللامتناهية حاجزاً ولا ستاراً ، بل هى نفس كلها إحساس متصل  
دائم التجدد ، لا مطلب لها إلا ألوان جديدة من الاحساس ترضى تفتحها  
الطبيعى للحياة وتكمل امتزاجها بها على أو فى الوجوه وأتم الأشكال .

مثل هذه النفس لا تشغل لها بالمخاوف والأوهام ، ولا تنحصر في حدود وجودها الضيق فتشغل بما يضمن هذا الوجود ، بل تنصرف إلى ما يوسع ذلك الوجود ويقويه ، وإلى ما يجعله شيئاً واحداً والوجود الأعظم الذي ينبث في جميع الموجودات ، فإذا حياتها كنز دائم الغنى والفيضان ، دائم الأخذ دائم العطاء ، دائم الزيادة لا يعرف الجمود ولا النقصان ، فإذا هي تحس وجودها في وجود جميع الأشياء ، وإذا هي تحسب عمرها بعمر تراث الكون العظيم في آلاف السنين ، فحياتها تحسب في العمق أكثر مما تحسب في الامتداد وهي بعد ممتدة إلى أبعد الآماد !

هذه النفس لا محل فيها للأناية التي تقول : لنفسي أولاً ، ولا محل فيها كذلك للخوف من القصور عن الضرورات فتتنصرف إلى طلب الضمان بعد الضمان ، ولا تنتهي من ذلك إلى غاية ولا إلى أمان ..

ولكن فيها بدل الأناية المنطوية على نفسها في فزع وحقد وحسد : ذلك الاتساع وتقوية الوجود بالاندماج في غيرها من الموجودات ، وذلك هو الحب في أكمل صورة وأوسع مداه .

وفيه بدل الخوف المزعج والانحصار المرير إيمان بالنفس وإيمان بعظمة الوجود وثقة تقوم على فهم الحياة وعلوها على الضرورات الفردية لأنها قائمة على المعاني الدائمة والحقائق الأبدية ، وأنها في صفاء جوهرها ونقاء عنصرها وأصالة مصدرها شعاع من هذه المعاني وتلك الحقائق التي لا تزول ، وأن وجودها ليس مقصوراً على سد هذه المطالب الملحة في خسة ونهم . . .

أليس مداومة هذه الضرورات في طلابها دليلاً كافياً على نقصها ووضاعتها في مراتب الوجود ، فالانحصار فيها انحصار في الانحلال والقيود والحياة التي لا تقوم إلا عليها حياة ليس لها من الوجود نصيب إلا انتفاء العلم ، أما بعد هذا فلا وجود لها ولا ظل لوجود ! . . .

هذه هي الحياة التي لإحساسها الايمان، وأساسها الحب، هي هي الحرية دون طلب ودون جهاد، لأنه ليس بينها وبين الكون قيود ولا أصفاد .. هذه هي حياة إحساسها خيرا، وأساسها فضيلتها، وليس خارجها مطلب من خير أو إحسان .

فإن النفس التي لإحساسها الدفين الذي يقوم عليه كل إحساس بالحياة هو الإيمان بعظمة الوجود وسموه على التوفاه والضرورات، نفس شجاعة لا تعرف الجبن والخوف، فلا تتصرف وفي حسابها المخاتلة أو الاستغلال للحصول دون الغير على الغنم يؤمن من حاجة أو نبي من اضطرار، فهذه شيمة النفوس الصغيرة، في تيار الحياة .

ومتى انتفى الخوف من النفس - خوف غوائل الحياة وغوائل الموت على السواء - انتفت كل رذائل الأفراد والجماعات .

وأنتى هنا أنتى الخوف ولا أنتى التقية والحذر، فالخوف تخاذل أمام الأخطار، بينما التقية والحذر يقومان على المعرفة الواثقة بقدرتها ومكانتها من الخطر، وأنها قادرة عليه لأنه دونها على كل حال . فالخوف ضعف وصغار، والحذر شعور كريم يقوم على الكرامة والثبات .

ومتى كان أساس الحياة في النفس الإحساس وتبادلهم مع سائر الموجودات تفتحاً وتبادلاً يقوم على كرامة الوجود وشجاعة الإيمان، فقد قامت الأخلاق على أوثق الأركان .

والأخلاق هنا « أخلاق الطبع » والإحساس الطليق من كل ضغط أو اضطرار، فالإحساس الشجاع الكريم في النفس المحبة هو هو الضمير المتيقظ الدقيق الذي يقيس الأمور بمقياس الوجود كله لا بمقياس الصالح الشخصي المخلود .

فإحساسه بأنه وكل ما في الوجود واحد يتبادل الحياة والإحساس كنفيل أن يدفعه إلى إبعاد الشر والأذى عن كل هذا الوجود الذي هو وجوده هو



قبل كل حساب ، والذي هو كيانه الخاص ، بعد أن امتد وجوده فوسع الكون وما فيه ، لا غضباً وامتلاك سيادة ، بل امتداد محبة لا تميز فيها ولا تفرق .

ولست هذه بالأناية وإن بدت كذلك : لأنها ليست أناية في الأساس والأحاساس ، وحينها لا تكون الأناية في الأساس والأحاساس ، تغلو ثوب المحبة والايثار :

وهنا لا يطلب الشيء لأنه لفلان ، بل يطلب لأنه كذلك وكفى .

وهنا لا يجد الشر له مكانا من الأحوال بل تتضافر نفوس الموجودات جميعا على إقصائه وراء حدود الوجود كله ، لتضمن السلام لهذا الوجود الواحد أشد ما تكون الواحدية ، الكثير المتعدد كأغني ما تكون الكثرة والتعدد .

هنا ضمير مطبوع غير مصنوع ، يقوم على الحب ولا يقوم على النواهي والأحكام وقوالب المجتمع المفروضة .

هنا لا يعوز أحداً سداد الضرورات ، ولا يمكن أن يحرم أحد من الخبز وألعاب السيرك ، لأن الخبز وألعاب السيرك لم تعد كل مطالب الحياة ، فقل عليها التزاحم والطلاب ، فصار لكل فيها قدر يكفيه ، وصارت المحبة التي تدفع النفوس وتحركها دون الاستئثار بكثير يكنى منه القليل ، لأن الغير والذات في ذلك الحساب ليس بينهما فرق ولا حجاب ، وكلاهما واحد لدى النفس في الميل إلى الارضاء .

هنا لا يطلب القطيع حرية الخبز وألعاب السيرك ، لأن الخبز وألعاب السيرك صارت في موضعها الطبيعي تحت الأقدام ، تنال بغير معاناة ولا جهاد . . .

ولكن هنا يطلب الانسان حرية جديدة لا ينحاض إليها في بحر من الدماء..

حرية شعارها :

سعيد من استطاع معرفة علل الأشياء ! معرفة لا تقوم على آلة الذكاء  
الرخيص التي تسيرها الضرورات والخاوف ، ولكن تقوم على الذكاء  
الذي حررته ذخيرة لا متناهية من الاحساس الطليق ، والذي يأخذه بيده  
في تلك الحرية نور صادق جميل من المحبة الكاملة التي تقسم للكون جميعاً .

هذه هي حياة الحرية ، مقابل حياة الاضطرار .

حياة مبعثها الايمان ، مقابل الخوف والاضطراب .

حياة أساسها « يقهر الحب كل شيء » مقابل « لنفسي أولاً ! » .

حياة حريتها : « سعيد من استطاع معرفة علل الأشياء » مقابل « الخبز  
والألعاب السيرك » .

\*\*\*

أيها الايمان ! خذ اليوم مكانك في نفوس البشر ، واطرد منها ديجور  
الخوف الرهيب !

أيها الحب تسم اليوم عرشك في القلوب والضمائر ، وشيد مملكة للسعادة  
مكان هاوية الأنانية التي ما لها من قرار ، وأنشئ عالماً جديداً من الأحرار ،  
تسوده حرية المعرفة التي لا يداخلها اضطرار . .

أيها الحب :

أنت وحدك تستطيع إقامة عالم جديد لامكان فيه لغير الحق والخير  
والجمال . .

أيها الحب :

لن يدعوك تأخذ مكانك في القلوب والسرائر لأن المرض المتوارث  
أقام له حصونا من الغباوة والتعصب في نفوس البشر . . . ولكنني مع  
هذا أومن أنه في النهاية :

سيقهر الحب كل شيء

دمهور يوليو ١٩٤٠

**الفن :**  
**معنى التفرد**



كتبت هذه الصفحات تحية وهدية  
إلى أبي الروحي الأستاذ عباس محمود العقاد  
وبمناسبة عيد ميلاده في ٢٨ من يونية سنة ١٩٤٥  
وكنت أقدمه تقديس القيمة العليا تمثلت في بشر ..  
وظلت نسختها الوحيدة في حوزته  
إلى ما بعد وفاته في ١٢ من مارس سنة ١٩٦٤  
وقد تفضل ابن أخيه - بغير طلب مني -  
فرد مخطوطتها إلى ، فانقذها مشكوراً من الضياع . .  
فإلى الذاهب الباقي أقدم إهداء قديماً مجدداً ؟  
نظمي



## الأنماط والأشباه

الأشباه يعنى واحدها عن سائرهما . فى حين أن الأنماط ليس واحد منها  
بمغن عن نظيره ، لأنه نمط بما هو ذو مزية يتفرد بها دون النظراء .

والتشابه سمة الحياة فى دركها اللون ، فهو الثالب على مملكة الجهاد  
والنبات ، ولا يتقلص ظله إلا فى الحيوان الأعلى ، حتى إذا بلغت الحياة  
ذراها العالية ، غدا التمايز على أتمه فى مملكة الله : فى دنيا الإنسان .

وليس معنى هذا أن كل بشر إنما هو نمط ينعدم مماثله بين النظراء ،  
وينفرد بمزية يختص بها دونهم ، بل معناه أن هذا الأمر ممكن ، وأن من  
الناس من هذا شأنه . وهؤلاء النفرهم الذين تبلغ فيهم الحياة ذروة الذروة  
فى التعبير عن الذات . فوجودهم فن من فنون الخلق رفيع ، وهم بدورهم  
إذ يعبرون عن ذواتهم أصحاب فن وابتداع . بخلقهم عبرت الحياة عن  
ذاتها تعبيراً ممتازاً ، فهم غاية فى الوجود ، وتعبيرهم عن ذواتهم تعبير عن  
الحياة فى أقصى ما تصل إليه من الكشف عن مكنونها واتساع مداها من أعماق  
المسارب إلى أرفع الأجواء فى أبعد الآفاق ...

## تعبير الحياة

ولماذا تلازم المباشرة التعبير في طبقات الأحياء ؟

لماذا تكون مملكة الجهاد والنبات - حيث لامباشرة ولا تمايز - هي المملكة الحرساء التي لا تعبیر للحياة بلغتها ؟

ولماذا تقترن المباشرة والقدرة على التعبير ، فإذا الحياة تتكلم بعبارات تختلف من فرد إلى فرد ، ولا تكاد تجتمع على سنن واحد . في طبقة النابغين ؟

لأن الحياة أكبر من الأحياء . ولأن التعبير يستلزم الوعي كما يستلزم القدرة على الإبانة ... فلا تعبیر بغير إدراك للموضوع النبى عنه تكون العبارة ، ولا عبارة إلا بأداة مستكملة للتعبير والافصاح .

فحيث لا وعى بالحياة ، لا تعبیر عن الحياة ، إلا تعبیر الأداة التي يراد لها أن تنتظم على هذا الوجه أو ذاك ، وهي لا تدري من أمر نفسها شيئاً ، لأنه لا إحساس لها بنفسها ولا بغيرها من النفوس .

فهذه الزهرة الباتقة من الأرض نحو السماء ، تعبیر عن الحياة ، ولكنه تعبیر تعبیر به الحياة عن نفسها من خلال الزهرة ، ولا تعبیر به الزهرة مريدة عن نفسها ، لأنها لا تحس نفسها ذاتاً قائمة برأسها ، وإنما قصارى الأمر أنها « قطعة » من الوجود النباتي ، بينما الوعي إدراك للحياة متأينة وتامة في هذا الأين ، بل وعلى الرغم من هذا الأين فهو « وحدة » من الوجود ، لا محض . قطعة منه ليس غير .

« والوحدة » من الوجود هي نفسها وجود ، في حين أن « القطعة » منه مجرد متصف بالوجود .



فالحياة موضوع وعى ، والتعبير لغة الوعى للوعى ، لهذا لاتعبر عن الحياة إلا حيث وعى الحياة ، وحيث يتسنى الكشف عن هذا الوعى بلغة من اللغات التى ينتقل بها الوعى بين الواعين .

ولهذا تعين أن يكون التعبير عن الحياة أكمل التعبير من نصيب الأحياء العليا : من نصيب الانسان . وتعين أن يكون المحلون فى ذلك من بنى الانسان هم أدق الناس وعيا للحياة ، وهؤلاء هم العباقره من البشر : من تمتد مملكتهم إلى أبعد ما تمتد ممالك البشر فى دنيا الادراك والاحساس ، فهم « ملوك الأرض » بذلك المعنى الذى لا يصدق التعبير عنه بانظ الملك كما يصدق عليهم ، فهم « ملوك الأرض » بالحق الالهى فعلا وصدقاً : بحق الحياة العريضة العميقة المنتسعة الآفاق .

فاذا نقلت هذا إلى لغة الحس ، كان مثل العباقره ومثل الناس ، كمثل أصحاب عيون عادية لاترى إلا إلى الأمد المعهود بين أوساط المبصرين من الناس ، ومثل من تنفذ أبصارهم المجردة وراء العوارض والحوائل المادية ، وتصل فى مداها إلى رؤية تفصيلات مايجرى فى النجوم الموغلة فى البعد دون جهد ، والناس يجهدون فى اصطناع الآلات الممكنة للكشف عن بعضها ، وقد يلركون هذا أو لا يصلون منه إلى طائل .

فهؤلاء كائنات عليا بين الكائنات العليا : لأنهم أنفذ ملكات وأوسع عالما ، وليس عالمهم محدوداً بحدودنا الحسية والشعورية الضيقة ، بل إن له نفاذاً — بطبعه — إلى ما وراء تلك الحدود ... فلهم بذلك دنيا أكبر من دنيانا ، وهم ملوك هذه الدنيا غير مدافعين ، يفيضون علينا من أخبارها ونحن قعود غير شهود .

وكما تمثل حياة الانسان الواعية مستوى للحياة أكمل من مستوى النبات والحيوان ، لما فى حياة الانسان من جوانب للشعور والادراك لا يخطر بوجودها للحيوان ولا للنبات ... فكذلك حياة هؤلاء النفر الأفاذا تمثل دون

سائر الناس مستوى أعلى من الحياة الإنسانية ، هو مع هذا من الحياة الإنسانية  
في الصميم ، إلا أن جنوره أعمق ضرباً في باطن الطبيعة الإنسانية ، وأنفذ  
إلى أسرارها مسرباً ، وأسمق في أجوائها عوداً وأكثر تشعباً ... فهي حياة  
أعمق وأشمل وأغنى ... وإن بقيت مع هذا - بل بهذا نفسه - إنسانية  
بكل معنى الكلمة .

أولئك أصحاب النبالة الحقة بين بني الانسان ، وأولئك من تدين لهم  
بفتوح الوعي الانساني التي تنسج بها دنيا الانسان على مدار الزمان ...

## الفن والحياة

فالعباقره إذن هم « أحياء الأحياء » ، لأنهم أصحاب دنيا أوسع من دنيانا من حيث جوانب وعيهم ... فعباقره الفنون أوعى للحياة من جانب الشعور ، وعباقره الفلسفة أوعى لها من جانب العقل ، وعباقره التصوف والتدين أوعى لها من جانب الروح .

والعباقره إذ يعبرون عن ذواتهم ، إنما يعبرون عن الحياة في أقصى ما بلغت إليها ، لأن الحياة عبرت بخلقتهم عن ذاتها بأقصى وسائلها في التعبير وأعلاها .

فهم بفهم إذن مسبار الحياة ومرآتها ، وهم في تباينهم آية عظمة الكون وتعدد جوانب الوجود وألوانه ، ولن يكون إدراك الفاني المحدود للقائم المطلق الباقي إلا متفاوتا بالضرورة غير بالغ الغاية ولا محيط - هيات - بما ليس له من محيط .

وليس لنا أن نأسى لأن الحياة أكبر من الانسان ، ولأن الوجود أعظم من الوجود ... لأنه لن يتسنى في الوجود غير هذا ... إذ التعدد في الكمال ممنوع لأن التعدد لا يكون إلا بموجب ومقتض هو الاختلاف أو التفاوت ، وهذان صنوا النقص والحلو ، فلا وجود لهما مع الكمال والوجود المطلق الثابت . .

فما هو كائن إذن من تفاوت في النقص والكمال هو ما يجب أن يكون ، بل مالا سبيل إلى كون سواه . وخير لنا أن نعي الحياة وأن ندرك عظمتها فوقنا ومن حولنا ، بل وفي أعماقنا ، من أن تكون الحياة فوقنا ومن حولنا ولا أغوار لها في أنفسنا ولا وعى لنا بعظمتها وإن أورثنا ذلك الوعي الشعور

بالنقص ... فوعى الحياة هو هو الحياة، وإدراك عظمتها هو هو المشاركة في تلك العظمة جهد ما تتسنى للمحدود الفانى مشاركة المطلق الأبدى في خصائص الوجود والكمال .

وما مكان الفن والعبقرية الفنية في هذا العالم الواعى الممتاز ؟

مكان للشعور من الحياة : فالفن تعبير عن الشعور بالحياة في درجاته وصوره تعبيرا « إنسانيا » ... لأن شروط الحياة الانسانية هي - دون غيرها - شروط هذا التيار الحر الجياش .

فالشعور الانسانى له منافذ من الحواس بين منظور ومسموع ومشوم وحسى مشترك وما أشبه ... وليست هذه الحواس إلا نوافذ ومدخل .

الأنية الواعية التى تشعر بهذا كله شعورا متبلورا هو من غير طبيعة المادة المسموعة أو المشمومة ، بل هو ذو طبيعة من نوع آخر قائمة بنفسها ، وهى طبيعة التيار النفسى ، حيث يرتبط كل شعور جزئى بذخيرة النفس المخزنة فيها من ملركات حسية سابقة ، فتألف المشاعر الجديدة بتيار تلك النفس ، بل لا تقوم من حيث هى مشاعر إلا بانصبابها في ذلك التيار واصطبائها بألوانه .

فالرجل الذى فقد في حريق بنيه أو من يجبهم خليق منظر النار وما يذكره به من المشبهات والملابسات ، أن ينفذ إلى نفسه مصطبغا بشعور حزين واجم .

ولكن من ألف منظر النار مقترنا بالدفء وجلسة الأسرة حولها للسمر ، خليق منظرها أن يبعث في نفسه الحنان والحنين .

وشتان الشعوران ، وإن كان مصدرهما واحدا في العيان .

فالعالم الحسى الواحد عند الجميع ، صوره الشعورية متباينة: في كل نفس بحسب مخزوناتها واتجاهاتها ... ولكن تتفق كل تلك العوالم الشعورية ،

في أنها إنسانية ، لأن أساسها واحدة من حيث الغرائز والميول ومتافذ الحس وطرق الاستجابة لكل شعور بوجه عام .

وكما أن الشعور أثر الحياة من حيث الحس وطبيعة النمس وجوها الخاص ، فكذلك الفن - وهو التعبير عن الشعور - يكون من حيث الحس وطبيعة النمس الإنسانية بوجه عام ، فهو تعبير يدركه المعبر له بحسه ويراد به أن يترك في نفسه عن طريق الحس شعورا مماثلا لذلك الذي صدر عنه .

والقدرة على التعبير هي المهارة الفنية ... وعمق الشعور المعبر عنه هو العبقرية الخاصة ... فالعبقرية الفنية « شعور ممتاز بالحياة يعبر عنه تعبيراً ممتازاً دقيقاً صادقاً في نتله عن طريق الحس » .

فالرسام العبقرى ينقل - أى يعبر - بالألوان والخطوط الحسية المعنى الشعورى الممتاز الذى صدر عنه هذا التعبير البصرى .

والمثال العبقرى يتقل بالخطوط والمنحنيات ولكتلة المعنى الشعورى الممتاز عن طريق التعبير البصرى المحصور فى الأشكال والكتلة دون الألوان . والشاعر العظيم ينقله بالألفاظ والتعبيرات التى هى بالعقل أوثق ، لاشترك اللغة فى كل صيغ التفكير .

فالفن تعبير عن شعور يقصد به تنبيه أو إثارة أو خلق شعور مماثل . فيغنى مستقبل تلك الصورة شعوريا بإضافة هذا الشعور الممتاز إلى نفسه ...

فالفن طريق الغنى فى الشعور بالحياه . كما أن العلم طريق الغنى فى فهم الموجودات الطبيعية . وكما أن الفلسفة طريق الغنى فى فهم الوجود وتعقله ... وهذان الأخيران منفذهما العقل . وذاك الأول غنى نفس وشعور منفذه الحس .

## الكذب والصدق

والآن : ما صلة الفن بالجمال ؟

الجمال هنا ليس وليد اصطناع يقصد لذاته أصلاً دون حاجة من طبيعة الموضوع ، ولكنه لازمة طبيعية للتعبير الدقيق عن الشعور الممتاز ، فإن ذلك التعبير إذا جاء محكماً أميناً ، كان له في النفس ما للجمال من أثر ، وهو الشعور باتساع دائرة النفس وإضافة آفاق جديدة إليها ... والاحساس باتساع الأفق هو نفسه الاحساس بالجمال ، كما أن الشعور بالانحصار والقيود هو نفسه الاحساس بالقبح ، فالحرية صنو الجمال ، والاضطرار صنو القبح والقهاء .

فالتعبير الفني لا يشترط له إلا تحقيق معناه الداني ، بأن يكون تعبيراً أميناً ، فلا حرج أن يكون مخالفاً للواقع الحسابي أو المادي في تفصيله أو ظاهر أمره ، إذ العبرة هنا بمجال انتشار معين هو الشعور . فاذا طابق التعبير الشعور ، فهو تعبير صادق ، وإذا خالفه فهو كاذب .

والشعور لا تلازم بينه وبين الواقع الحسابي أو الطبيعي الخاضع للقياس والمعبر عنه بالمعادلات الجبرية ، لأن لكل عالم مقاييسه الخاصة وجوه الخاص .

فهذا الكوخ الحقير الذي قد تقحمه العين ، والذي قد يعفيه خبراء الحكومة وجباتها من الضريبة استهانة بشأته ، قد يكون عند من نشأ فيه أو عرف فيه حالة عزيزة من حالات النفس ، أحظى وأثمن وأقيم من كل قصور الأرض .

هذا شعور ، وهو صادق من حيث هو ، ولا وجه لمضاهاته والحكم عليه بمقياس آخر هو مقياس العلم الطبيعي أو الحساب لأن العالمين مختلفان : عالم الشعور الذاتي وعالم الحس الظاهر المتعلق بمظاهر موضوع ، وخصائصه الموضوعية . ولا يجوز الرجوع في أحكام أحدهما إلى الآخر : فلا خبراء الضرائب ولا علماء الطبيعة بمستطيعين أن يقرروا عدم شرعية شعور ما كما أن قيام شعور معين لا يدخل له في صحة أحكام هؤلاء الخبراء من حيث موضوعات اختصاصهم .

فالشعور مقياسه الوحيد أنه شعور طبيعي حاصل فعلا غير مصطنع ، والتعبير عنه غير مطالب إلا بالدقه في النقل والتصوير ( أى نقل وتصوير الشعور في شكل حسي ، وليس نقل أو تصوير الشكل الخارجى للشيء ذاته ) .

فالتعبير الصادق عن الشعور الصادق هو الفن .

أما إذا اكتفى من الشعور بمظهره فتلك هي الصنعة . فالصنعة محاكاة لمظاهر الفن . أما الفن فتصوير أو محاكاة للشعور . وكما يكاد المريب أن يقول خذوني كذلك تكاد الصنعة أن تنادى عن نفسها بالفضيحة : فالمتصنع للشعور ولا شعور يتحرى مظاهر الشعور على توهم وفي غير علم ، فيكس تلك المظاهر الموهومة تكديساً يفضح زيف معدنها .

فمن يرثى محترفاً أو يندب مأجوراً يتحرى ما يخاله ملازماً للعزن ، وهو ذكر المحاسن . . . فيذكرها جزافاً ، وينسبها إلى الميت ولو كان منها على طرف النقيض ، فاذا العجوز الشمطاء تضحى شابة حسناء لينة الأعطاف . . . فيقلب التذجع المزعوم تهكما وزرارية في حين أن ابنة تلك المتوفاة نفسها تشعر شعوراً صادقاً بافتقادها تلك الحذبة في ظهر أمها اللردديس ، وبالحنين إلى تلك الأخاديد العميقة في وجنتها ، فهمي لا نفتقد الميتة لأنها حسناء ، ولا لنضارة شباب فيها بل لأنها أمها :

فهي تبكيها لأنها هي بالذات ، وتريدها هي بالذات ، ونحن إليها كما هي بالذات . فليست محاسن الشباب ذات شأن قل أو كثر في لوعتها عليها.

ومن هنا كان التلازم بين الصنعة ومحسنات الظاهر ليسر تزويق القالب خواء الباطن وتفاهة شأنه . ولهذا أيضاً كانت عصور الانحلال هي عصور المحسنات اللفظية في الشعر والطراوة في الموسيقى والنحت والتصوير.

فالصانع يتحرى أن تكون نساؤه اللواتي يرسمهن كعرائس أحلام المراهقين . . . وأن تكون نساء تماثله على هذا النمط « الرقيق » أو الرقيق . . . المنمق ( المسمم ) لأنه لا شعور عنده يعبر عنه ، فلا أقل من تلهية العوام بما يطبي غرائزهم أو حواسهم الظاهرة .

وهذا نفسه خليق أن يلفتنا إلى ما ألمعنا إليه في صدر هذا الفصل ، من أن الجمال في التعبير ( أى في القالب الحسى للفن ) ليس شيئاً آخر غير دقة التعبير نفسها بحيث تشف عن الشعور الصادق الممتاز من ورائها . فالجمال الفني جمال شعورى أصلاً وقبل كل حساب ، جمال تحسه النفس قبل أن يحس بالعين والأذن وسائر تلك الأعضاء .

فالصدق الشعورى ، والصدق التعبيري ، هما شرطا الفن الصحيح وكافلا الجمال فيه ، وليس للواقع الحسى وعالم الظاهر هنا من حساب إلا بالعرض والاتفاق . . . وهذا لأن الشعور ليس نقيض الواقع ، بل هو صورته . . . ولكنها صورة نفسية : فقول الليل ، وشيطان الشر ليسا كذباً واقعياً ، ولكنهما إبراز للواقع وإحياء له وتمكين . . .

أما أن يراد بالصدق المطابقة الستيمترية لتفاصيل الحياة ، فذلك كتاب تقويم بلدان لأعمل فن ، ولا حاجة من ورائه إلى نفس إنسان . . . فأى دابة لها حواس ولديها مقياس آلى تستطيع أن تؤدي المهمة أدق الأداء.

فالشعور الصادق لا يتعارض والواقع وإن يكن صورة غير فوتوغرافية منه . . . بل لا معنى لأن يكون صورة فوتوغرافية وسجل أرصاد ، لأنه صورة نفسية وإنسانية قبل كل شيء وبعد كل حساب .



## الفن والوعى

الفن تعبير واع عن وعى الحياة . . .

والوعى ميزة الحياة الانسانية ، لأنه قمة المبنى النفسى كله ، يتخذ مكانه فى أفق العالم الخارجى متصلاً به متفاعلاً معه ، مهياً للحياة فيه ، مرتكزاً على أسس بعيدة الأغوار فى مسارب النفس ، ذات جذور معمقة فى الخفاء والعمق : من غرائز وميول .

فذلك الوعى ، أو الأنية الظاهرة ، مجعول ليكون ظاهراً وفاعلاً فى العالم الظاهر ، كما أن تلك الأسس التى يقوم عليها ، والتى تلوذ بظلام الباطن وخفائه إنما هى مجعولة لتكون كذلك وحيث هى .

ومثل ذلك كمثل العصب المجعول ليكون من داخل ولتكون قرنية العين من خارج .

ولكن اكتشاف خطر الأعصاب وتلايف الدماغ لا يجيز لمن شاء أن يقلب الحال ، وأن يستبدل الأعصاب بالأعضاء ، والأحشاء بالإهاب والثياب .

وكذلك ، أن يكتشف علماء النفس أن هناك ، تحت الوعى عالماً «باطناً» هو عالم ما دون الوعى والوعى الباطن أو الدفين ، لا يجيز هذا «للكى» أن يحسب أنه جاء بما فات الأولين والمتأخرين حين قلب الأوضاع فجعل الأساس فى مكان قمة البناء ، فاذا عاليه سافله ونظامه حطام ورجام . . . وإذا بعد جبال السمات وانتظام الأداء فى جميع الأعضاء معدة مكشوفة وأحشاء مبقورة تفرز وتبرز وتقرز ، وصاحبنا أو أصحابنا «مبسوطون» بما كشفوا وكان خافياً عن العالمين لولا ذكاؤهم المنقطع النظير . . .

إنما جعلت الأحشاء لتكون أحشاء ، وجعلت الجلود والأعضاء لتكون جلوداً وأعضاء ، وجعل لكل مكانه المقنور الذي لا يعدوه ، لأنه مطلوب حيث هو ولا لزوم له في غير ذلك المكان .

وجعلت النفس الباطنة لتكون كذلك ، وجعل لها الظلام والخفاء لأنه لا خير لها في النور ، ولا خير من نور يجلوها للأبصار ، فهو يفسدها وتفسده ، كما يفسد الأحشاء أن تتعرض للشمس دون وقاء .

من هنا كانت حقارة هذه البدع الموسومة بالسيريالزم وأخواته المشوهة المقرزة التي تكشف عن اختلال في تكوين أصحابها والمتشيعين لها الذين يخيل إليهم أنهم لو خلقوا الأشياء لكانوا أحكم من الطبيعة ، والحلل في طبائعهم هم لا في الأحكام والأشياء .

## بناء النفس

ما العقل ؟

وما العاطفة والشعور ؟

أسئلة تتردد أمثالها على الألسنة كلما ذكرت النفس ودار بالخاطر أن يستجلى بناؤها وأن يرتاد ..

ويخيل إلى السائل في معظم الأحيان أن النفس كالبناء المعهود ، فيه طابق على بابيه لافتة من نحاس مكتوب عايتها بخط جميل : « هنا يسكن العقل » فإذا رقيت الدرج إلى طابق آخر منزل وجدت باباً حصينا مكتوبة عليه هذه الكلمات : « هنا حرم العاطفة » ... وبين المسكنين المنفصلين حجاب شديد قوامه منع اختلاط الجنسين ، فلا يجوز للسيد العقل أن يخالط السيدة العاطفة ... وهي من جانبها عقيلة رشيدة مهذبة ( بنت ناس ) لا تصوص له من نافذة ولا تغمز له بعين ولا حاجب في خلصة من الرقباء ! . . .

بناء النفس بناء حي ، كبناء الجسم ، دائم التجدد والتكيف ، وما من قيد أمثلة فيه إلا وهي متجانسة التركيب العضوي مع سائر المجموع . . .

ففي كل منبت شعرة من الجسم خلايا متشابهة التركيب ، قوامها واحد ، متصلة كلها بعضها ببعض بالعصب الوارد والعصب الصادر ، وبأوعية الدم الوارد والصادر ، وبغير هذا يكون الجمود والموت .

وكذلك النفس ، إن تعددت وظائفها وتعددت تبعاً لذلك أعضاؤها ، فهي واحدة متصلة متواصلة « متكاملة » التكوين .

فكل ما هو موضوع شعور فهو موضوع عقل في نفس الوقت ،

وبهذا كانت العاطفة العارمة والتفكير القوي المتصل بموضوعها شيئين لا يفترقان ولا خيرا في افتراقهما ، لأنه علامة انقسام في الشخصية وتصديق في بناء النفس ، فهو عرض مريض . . . والفن تعبير ممتاز عن نفس حية ممتازة .

فالمدار في الفن ليس على شعور فحسب ، بل على موضوع يشغل الشعور ، ولا علينا بعد هذا أن يكون موضوع تفكير من حيث هو موضوع شعور . ؟ . فانه يبقى مع ذلك - بل وبذلك - شعورا قويا ، لأنه شغل النفس كلها بجميع وظائفها العالية .

## الخصائص المشتركة

### والمزايا الفردية

الناس - كما قلنا في البداية - أشباه وأنماط . . .

أما الأشباه فهم العامة الذين لا يمتاز الواحد منهم - نفسياً - عن بقية القطيع ، اتجاههم نحو الجماعة ، ومقاييسهم مستفادة منها ، ومشاعرهم كذلك ، وبالتالي وسائل تعبيرهم عن تلك المشاعر .

فاحساسهم أو وعيهم بالعالم الخارجى وضغط العرف الشائع أقوى بكثير من وعيهم لأنفسهم . . . بل إن تقويمهم لأنفسهم تابع لتقويم الناس لها .

فهؤلاء هم الحد الأدنى للنفس الإنسانية : مجرى سطحى لا عمق فيه ... بل مجرد مستنقع آسن لا حركة فيه .

أما الأنماط فهم وإن كانوا كبقية الناس فى الأسس التى تقوم عليها النفس ، من غرائز وحواس . . . إلا أن فوق هذه الآساس - التى هى بمثابة الأرض الفضاء التى لا غنية عنها - يقوم بناء شامخ .

وكما تختلف الأبنية عرضاً وطولاً ، ونسقاً وصلابة وسمتاً ، تختلف كذلك النفوس الممتازة وتمايز شخصيات أصحابها .

فالخصائص المشتركة وحسب ، هى الحد الأدنى للشعور الإنسانى ، وهى والشعور العامى مترادفان .

أما المزايا الفردية ، فهى آية النفس الممتازة ، وآية استحقاق صاحبها لأن ينتظر منه - إذ يعبر عن نفسه - أن يصدر عن فهم خاص للحياة وشعور خاص به .

وبهذا يكون الفن المعبر عن شعور الكافة من الناس فحسب مجرد صدى لا صوتاً أصيلاً ، لأنه لا يعطى صورة للحياة خلاف الصورة المعتادة عند السواد من الأشباه بين الناس . فهي ليست صورة شخص بعينه ولا شعور إنسان بذاته ، ولكنه الشعور المشاع .

في حين أن الفن الذى تحس أنه شعور إنسانى غير مختلف عن شعور الناس من حيث النوع ، ولكنه يرفعك إلى طبقة منه عالية ، ويعرض عليك فيها خاصاً ووعياً خاصاً بالحياة لا يختلطان بوعى غيره أو صورة غيرها ، فذلك فن غير مبتذل ولا غفل ولا مشاع ، بل هو يستحق أن يصاح إليه لأنه يعطيه صورة جديدة للحياة لها طابعها الخاص . فهو فن صحيح مستكمل لشرط امتياز الفن الرفيع ، لأنه يغنى النفس شعورياً بإضافة طبقات وآفاق من الشعور مغايرة للمستوى الشائع العام .

ففن الخصائص المشتركة وحسب - الصادر عن شعور شائع وفهم مائع - فن هابط . وفن المزايا الفردية هو الفن العالى الحقيق بهذا الاسم الجدير بمكانته بين القوى الخالقة على قمة الأولمب . . .

نظمى لوقلا

مدينة الشمس في ٢٨/٦/٤٥

٦ شارع كارتون دى فيار

**دفاع عن العقل**





## عن هذا الكتاب

\* كتب في سنة ١٩٤٧ - ١٩٤٨

\* طبع ولكنه لم ينشر بسبب إفلاس الطابع وضياع المطبوع سنة ١٩٥٧.

\* نشر أول مرة في سنة ١٩٧٠ .

ونسبة هذا الكتاب إلى كتابي الأول « الله في نظر الناس وكما أراه » .  
الوارد في أول هذا المجلد وبينهما أحد عشر عاماً هي الفارق بين اليقاعة  
الباكرة والرجولة ، هي النسبة بين الشجرة وثمرتها الأولى ، أو بين الكائن  
النام التكوين والجنين الذي كانه .

الاتجاه الفكري فيهما واحد ، ولكن نقطة الابتداء غير نقطة الوصول .  
والغاية المبتغاة واحدة ، ولكن السعي والمنهج يختلفان باختلاف السن  
والتجربة . وكلاهما كان شاغل نفس وموضوع حياة ، وليس عملاً تقتضيه  
الصنعة أو الحرفة .

ن . ل



**الى الفيلسوف الكامل محب الحكمة**

**بمعنى الكلمة**

**يوسف كرم**



## مقدمة

شغلت بهذه المسألة منذ سنة ١٩٣٦ ، فكان كتابي الأول لتلك المدة من العمر عن « الله » : حقيقة الكون الكبرى ومعنى الوجود ، في مارس سنة ١٩٣٧ .

وظلت المسألة شغلي الشاغل حتى آن للرجل أن يبلغ الغاية التي هفت إليها نفس اليقع . . وكان حقاً على أن أقنع بهذه الغاية ، إلا أن البلاغ أمانة يتسأل عنها صاحبها نفسه ، ولا سيما في هذه الغمرة التي يمر فيها الضمير الإنساني بأحرج أزمة عرفها قط : فاما العقل وإما المادة . إما الإيمان وإما اليأس . إما الذات وإما العالم .

وما هو بأحرج المخرجات في هذه الأزمة الحازبة أن تختار الطريق إلى السماء أو إلى العفاء . بل المخرجة الكبرى ألا تستقر من أمن أمرك على قرار ، وأن ترى نفسك عاجزاً عن اليقين ، ما سر منه وما ساء ، لا تعرف أيا ن تسلك وأي مصير تتوقع ، وبأي مقياس تزن نفسك وتزن الأشياء .

وإن أحلك الظلمات عن يقين ، لهي ولا مرأء أهون على نفس الإنسان من تلك الحيرة المفضنية ...

وسلاماً أيها القارئ .

دكتور نظمي لوقا



## ١ - لياب المسألة

١ - ما هي العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الفكر والوجود ، أى بين الأذهان والأعيان ؟ وأى محك يضمن لنا صدق التصور وصدق الحكم في الحكاية عن واقع بذاته ؟ ومن أين لنا المحك والضمان ؟ أمن الأعيان نستمد أم من الأذهان ؟ ومن العالم يستفاد أم من العقل ؟

٢ - لننظر أولاً في المحسوسات :

ماذا يكشف لنا الحس ؟ ولماذا لا نقبل المحسوسات كما تتمثل لوعينا ؟  
لماذا لا نتقبل الأشياء كما نجدتها دون أدنى تأويل ذاتي عقلي ؟

ولكن أيكون ذلك إدراكا أو معرفة ، ودع عنك إقامة حقيقة علمية أو تحصيلها ؟ .

بغير هذا التأويل ، الذى نعوا عليه ذاتيته ، لا يكون لنا من دنيا إلا أشتات أحاسيس منعزلة مشكلة من لون وطعم ورائحة . وتلك أحط من دنيا السائمة ، فهذا التقبل المحض يكاد يكون خلوا من الحياة ، حياة الحيوان وحياة الإنسان على السواء ، فان للحيوان نصيبا من التأويل يتجاوز به التقبل المحض إلى الفعل ولنغدون - لو صدق هذا - كائنات لا معنى لوجودها . كأعجاز خاوية ، مجرد صحيفة تلقى مؤثرات من خارج يدعونها الإحساس ، لا تترتب عليها معرفة بل أفعال منعكسة عمياء غريزية أو شرطية . . .

فالإنسان الذى يعى إنيته ، لا ينبغى له ، بل لا قدرة له على إنكار إنيته . ولماذا يتكرها ؟ ألكى لا يعترف إلا بالأحمر والحلو ، والحامض والرخو ؟ ...

بل إن الأمر ، حتى من وجهة نظر موضوعية منزهة ، غير مفهوم .  
إذ لماذا نخفل موضوعاً « هو حقيقة واقعة » كواقع الأحداث الحسية نفسها ،  
وهو أن الذات موجودة فعلاً ، وأن لها دوراً لا بد منه بوصفها طرفاً في  
المعرفة ، لا تكون المعرفة بدونها ؟

إنها لعوراء تلك الموضوعية التي تغطي عينيها لكي لا ترى « الإنية »  
وواقعية وجودها . فإن المعروف بغير ذات عارفة خلف . أما الذات العارفة  
بغير الموضوع المعروف فوجود ، لأنها ستعرف « إنيتها » على أي حال ، كما  
قال صاحب الإشارات ، وثني من بعده صاحب التأملات لأن خاصية  
الوعي أن يعي ذاته ، يجعل من نفسه موضوع فعله ، والرجوع على النفس  
هو التفكير .

٣ - والذات العاقلة هي العقل الإنساني الذي لا يكتفي بالتقبل السلبي  
ولئما هو يتأول الأحداث ، لأن موضوعات الحس لا تصلح - كما  
هي لبنات في بناء المعرفة . لترقب الفكر إذن وهو يعمل ، لنصل إلى  
سر فعله ذلك .

إنه يواجه الأحداث فيرتبها ، حتى يقيم منها « كلا » متسقاً ، يختلف  
الاختلاف كله عن الأحداث المباشرة ، ولولا إلغنا هذا الأمر لهالنا ذلك  
الاختلاف . ولما مررنا به لا نلتقي إليه البال إلا بانعام النظر إنعاماً شديداً .  
فلو أن غريباً عن جنسنا البشري اطلع على هذا الاختلاف لعجب له عجباً  
بالغاً . فبدلاً من الألوان والحركات والأصوات وسائر الظواهر والتغيرات  
وبدلاً من الزمان الذي يتقضى ومن الروائح والطعوم . يستعوض المرء بهذه  
كلها بضع معادلات ، ويؤكد جاداً أن هذه هي الحقيقة في تيكم ، وأن  
لا حقيقة غيرها بحال :

٤ - فلماذا يقر الفكر عيناً بهذه الصورة التي ابتدعها إذ أنكر الصورة  
الأولى التي قلمها إليه الحس ؟



هذا سؤال لا بد له من جواب ، ولكن جوابه حق الجواب هو حل جميع ما نعالجه من الأشكال ، فحسبنا الساعة أن نسجل هذه « الواقعة » ، ونتابع بعد ذلك سيرنا لنحصل على وقائع أخرى ، لعل مجموع بعضها إلى بعض يفيدنا شيئاً لا تفيدنا إياه متفرقات .

لنرمم يتكون العالم المحسوس الذي لا يريد العقل أن يقبله : إنه إطار من الزمان والمكان ، تبدو فيه الظواهر ثم تزول ، وتجري فيه حركات ، والظواهر مخلود بعضها ببعض ، وإن أخذ بعضها برقاب بعض . فلكل منها بداية ومنتهى .

هـ - ماذا في الحس ينكره العقل ولا نظير له في تصور العقل للأشياء؟ لنترك المقال لعالم من أفضل المعاصرين هو السير جيمس جينز « إننا كنا نخال الطبيعة مجموع أجزاء في إطار من المكان والزمان ولكن هذا الإطار لا يصلح للعالم الخارجى جميعاً ، بل يصلح فقط للفوتونات التي يبعث بها ذلك العالم رسائله إلى حواسنا . ولكننا يجب ألا نستخلص من هذا أن العالم الخارجى كله كائن في داخل هذا الإطار بالذات على وجه الحصر . فان الوقائع التي نراها في المكان والزمان ، قد يكون مصدرها خارج الزمان والمكان : . . . » (١) .

وأنه للمحظ شائق كان يبدو غريباً ، بل ممتنعاً لو أن عقل الإنسان لم يكن مجعولاً إلا لتقبل الوقائع الحسية كما هي .

أيقول الرجل . « خارج الزمان والمكان ؟ » كيف نحلم مجرد الحلم - لو لم يكن لنا عقل إلا في حدود حواسنا - أن يكون مثل هذا الخارج؟ وإنه ليبدو - منذ الآن أن العقل لم يجعل على منوال الحس وفرعاً عليه . بل يبدو أن لديه معايير ونواميس أخرى لأفعاله غير الحس .

---

(١) الطبيعة والفلسفة .

## ٦ - ثم ماذا ؟

« إن عقلنا لا يستطيع ألبتة أن يتخطى جدران سجنه ليتحقق من طبيعة الأشياء التي تعمر هذا العالم الخفي فيما وراء جوارحنا الحاسة . ولكنه يستطيع فهم النسب ومعرفتها - والنسب إعداد خالصة - حتى . ولو كانت نسب كميات - مع أن الكميات نفسها غير معقولة - إذن معرفتنا للحقة للعالم الخارجي يجب أن تكون مكونة على اللوام من أعداد » (١) .

واقعة أخرى طريفة ، وهي أن العقل يترجم الكميات إلى كميّات كميّة ، هي العلاقة الرياضية - فلماذا يؤثر العلاقة المجردة على الواقع الحسى المتعين ؟

## ٧ - وما فحوى هذه العلاقة الرياضية المعقولة ؟

إنها تتضمن قانوناً ثابتاً للتغيرات ، هو في الواقع ما صارت إليه عليه بدأت حية - إما إلهية وإما شيطانية - ثم أصبحت مجردة تمام التجريد ، ثم لبست في آخر المطاف مسوح الدالة الرياضية .

وجميع هذه الضروب من العلل إنما ترمى إلى غاية واحدة : أن تتيح للجاهل والعالم على السواء عالماً ثابتاً يفسر الحركة والتغير بدوام لا يخضع لتغير أو انقضاء .

وهي واقعة أخرى طريفة . فلماذا يعنى المرء نفسه باقامة ذلك اللوام ، بدلا من الرضى بدول التغيرات وتعاقب الظاهرات ؟ لماذا يؤثر الحتمية على واقعية الوقائع العقل متباينة ، متكررة ، حية في الحس صارخة الحيوية ؟

---

(١) الكتاب السابق .

## ٢ - السببية

١ - إن العالم المحسوس عامر بالأحداث التي لا تخلو من مغزى لدى رجل من عامة الناس ، ولا سيما من وجهة النظر العملية التي لا يتأني للشكوكي نفسه أن يغفلها في معاشه ، فهناك تعاقب دائم للظواهر وكل زوج من الوقائع يعقب أحدهما الآخر يسميان علة ومعلولا . وقد بلغ من تسلط تلك العلاقة بين الظاهرات على العقل البشري أن خالها طبيعة فيه . فدرج الناس أن يسألوا . « ما العلة في كذا ؟ » .

أما أن حواسنا تكشف لنا تعاقب الظاهرات فليس معناه أن الأشياء نفسها تتعاقب في العالم فعلا بنفس الشروط الزمنية المكانية التي نخضع لها حسنا ففكرتنا عن العالم الحسي عقلية خالصة ، صنعها العقل . وقيمتها مستمدة من اعتقادنا أو تصديقنا .

فنحن نعانى الحس ، أما حقيقة موضوعه فلا معدى لنا من خلقها . فالأمر كله رهن إذن بإمكان الحصول على ضمان لصدق هذه الخليقة العقلية التي ليست إلا بناء من أحكام ينبغي أن تكون ضرورية حتى لا تنهار أنهار بيوت يتلهمي الصغار بإقامتها من رمال الشاطئ الندية ، لهذا يجب أن تقوم الأحكام على ضمان للموضوعية كفاء لإقامتها وتعزبها .

٢ - ولا يسبقن إلى الوهم أننا قد بعدنا بهذا الكلام عن غايتنا فما أردنا في واقع الأمر إلا أن نرسم الحدود للعقل حتى لا يضل من بعد . فهنا العالم المعقول ، وهناك العالم المسمى عالم الواقع . فإلى أي من هذين العالمين تنتمي فكرتنا عن العلية ؟ أما الوقائع التي نخضعها للعلية فوقائع العالم المحسوس . ولكن هل ينتمي قانون العلية نفسه إلى هذا العالم المحسوس بعينه ؟

إذا كان ذلك كذلك ، فليست العلية مما يفرض أو يناقش ، بل تكون محض موضوع حسى ، من قبيل اللون والطعم والألم .

ولكن العلية ليست مما يحس بحاسة معينة كما تحس الألوان والطعوم ، فهى إذن ليست مثلها من عالم المحسوس . وبقى أن تكون من العالم الآخر ذلك الذى لا نحسه ولا حق لنا فى اعتماد خبر الحس عنه فان الحس لا يصلنا بعالم يند عن الحس المباشر أبدا .

٣ - فما خبر هذه العلية إذن ؟

أما ينسبدم فقد صدق الحملة عليها ، كما ناشها بحجج حداد جميع رجال الأقدامية الجديدة . وناهيك بالطعنة النجلاء التى سددها إلى نحرها الأمام الغزالي تلك الطعنة التى نكأ جرحها المميت - من بعده بقرون - وحر فابحرف على وجه التقريب - دافيد هيوم ، وذلك فى أعقاب هجمة شديدة من ملبرنش .

فالمضمون الحسى لكل زوج من الظاهرات يدعى علة ومعلولا لا يعلو التعاقب البحث . ولكن شتان هذا التعاقب المتفق عليه عند أصحاب الحاسة الواحدة فى الظروف الواحدة . والقول بصلة ارتباط تضمن حدوث هذا التعاقب فيما مضى وفيما يستقبل من الزمان ، وأنه لا يمكن إلا أن يحدث . فبين القولين ثغرة عميقة لا يؤمن اجتيازها بغير ترد فيها .

وعلى قول جان لابرت « أن المضمون الوحيد الفعلى الذى ينتعته هذا التضاييف اللفظى بين العلة والمعلول مفاده إما مواضعة حرة تواضعنا عليها وإما صلة ثابتة لوحظت ، فهى إذن قاعدة ، لو أننا نظرنا فيها عن كئيب لرأينا تقيضها غير ممتنع بحال . فليس لدينا ما يبرر القول بأن حدين يتعاقبان باطراد . بل وأنها أيضاً لا يمكن إلا أن يتعاقبا . »

هذه هى الحقيقة فى شأن العلية كما يقول بها العقل ، فهى ليست ضرورة منطقية بحال ، لأنها غير قائمة على مبدأ امتناع التقيض فالعقل لا يحيل أن

لا تكون ألبتة عليّة . فالعليّة مبدأ لا يقوم على الحس ، ولا على الضرورة العقلية . فهي إذن وهم يتبدد متى أنعمنا النظر فيه .

٤ - ويجدر بنا في هذا المقام ، قبل أن نتابع تحقيقنا الموضوعي أن نذكر فلا ننسى أن نشاط الذات الواعية المتأولة للاحساسات ، هو كذلك عنصر ينبغي أن يفحص فحوصاً موضوعياً . لأنه هو نفسه واقع موضوعي فإذا فحصنا هذا النشاط الدائى ، الذى تولد عنه هذا الوهم من « أوهام العقول » - كما يقول أبو حامد - لم نخطئ أن نرى هذا الوهم نفسه « واقعاً موضوعياً » . وحيث تبرز مسألة جديدة « لماذا يمكن أن يعيش هذا الوهم فى العقل البشرى ، بل ربما لا يزال معششاً فيه ، رغم ما وجهت إليه من حملات صادقة شداد ؟

٥ - وبعبارة أخرى « أتمت مبرر لقيام هذا الوهم ؟ » .

إن الإنسان يعانى وقائع الحس ولكنه لا يقبلها بعقله بل يتخذها مادة للتأويل ، وعن طريق هذا التأويل يتردى فى وهم العلية . فإذا به لا يبادر إلى تركه ، بل يتشبث به ما استطاع ، على علمه بفساده لدى العقل الصريح .

ولا يتشبث إنسان بوهم وهو عالم تمام العلم إنه ليس إلا وهماً . بل هو لا يتشبث إلا بما يعتقد - من وجه - حقاً .

وإذا كان الأمر لا يعلو ضلالة عن السراط ، فلماذا ينحو به ضلاله هذا المنحى بالذات فى جميع الأحوال؟ أفلا يدل هذا على نشاط معين للعقل؟ إن طبيعة هذا النشاط أهل لمزيد من الفحص .

وقد رأينا طبيعة العقل لا تبرر القول بالعليّة ، لأن نقيضها غير ممتنع فهل الموضوع نفسه هو الذى يحتم القول بها أو يدعو إليه دعوة ملحة ؟

كلا .

فالموضوع من حيث هو وقائع غفل وظاهرات غير مؤولة لا يحتم شيئاً  
على الإطلاق .

أهو الكسل والألفة ؟

إن الكسل قد ينسر الانفعال لا الفعل الناشط فان خلق رابطة أو صلة  
ليس من الكسل في شيء بل هو فعل ناشط ، وإن يكن خاطئاً .

ألفة العادة هي ؟

إن الألفة انفعال كذلك ، لا فعل فيه ولا عقل ، ولا تبرر ما يزعم  
للعلية من ضرورة .

٦ - وما دام لا دافع هناك من الذات ولا من الموضوع إلى القول  
بضرورة العلية ، فليس ذلك القول إذن إلا خطة أملتها الظروف القاهرة  
قسراً . فانتى إذا رأيت رجلاً يتدل متشبهاً بحبل لا هو يتركه ، ولا هو  
مستريح إلى التعلق به ، لنظرت إذن إلى ما تحت قدميه لأرى أى هوة  
يشفق على نفسه أن يهوى إليها إن أراح نفسه من التعلق بهذا الحبل . فان  
التشبث بالعناء لا يكون إلا إيثاراً له على كريمة لا مفر منها بغيره !

فإذا تحت أقدام الإنسان المتعلق بالعلية تعلقاً لا يرى هو لنفسه  
فيه راحة ؟

٧ - ما مقابل العلية في فهم العالم المحسوس ؟

إذا كانت العلية - على قول مايرسون - ليست إلا جواب من  
يسأل : لماذا تجرى الأمور على هذا النحو ؟ بقولنا « إنها هكذا لأنها كذلك  
كانت من قبل » - فواء هذا مصادرة فحواها « أن الحاضر كان في الماضي ،  
وسيكون في المستقبل » .

وماذا تكون وقائع الحس بغير هذا التأويل ؟ تكون وقائع متفرقة

تتعاقب في انقضاء ندعوه الزمن ، وفي امتداد نسميه المكان . فبغير تفسير الظواهر بالعلية ، نضطر إلى قبولها كما تبدو : وهي كما تبدو خلق من عدم ، لها أول مطلق ومنتهى مطلق ، وحدود تنعزل بينها الوقائع . لا يصدر اللاحق منها عن سابقه ، ولا شركة بينها ، فلا فعل ولا انفعال .

٨ - إن كان ذلك كذلك ، فلا إحساس . إذ ليس الإحساس سوى موضوع تنفعل به جارحة حيوان .

تلك إحالة ، إن تجاوزناها - وما ينبغي لنا ١ - رأينا الصورة الكلية للوقائع الحسية غير مقبولة لدى العقل . وإنه لا يقبلها لا يعني أنها نزوة منه أو شهوة أو كسل ، فإن الرضوخ والقبول والمطاوعة أسهل من الإنكار والتمرد اللذين يؤذنان بنشاط خاص يصدر عن بواعث معينة للرفض والتمرد . فانه يتلقى الإحساسات متفرقات ولا يتهافت على إنكارها ، ولكن مفاد مجموعها الحسى هو الذى يأبى العقل قبوله لأنه لا يوافق . وإن رفضه إياه لين . فهو يجتهد في خلق إطار آخر ينيط به المحسوسات ولو ألجأه ذلك الخلق إلى التمثل والتعلق بالوهم - في ظن أقوام يرون هذا الرأى في مبدأ العلية بحق - ليأذبا بما في العلية من اللوام والثبات والخروج عن دائرة الزمان والمكان مع استيعاب مضمونهما الحسى .

٩ - فلواحق المكان والزمان الحسية هي التى تبيت في العقل هذا اللدع فيولى منها فراراً وقد ملء منها رعباً ، فيعتصم بالسببية . فحين تجبه حسنا واقعة نراها تكون بعد أن لم تكن . والمكان والزمان كما يزينهما لنا الحس ، إنما يتصوران باعتبار ما قبل وما بعد وباعتبار ما دخل وما خرج فكل بداية تعرض ، فلها بالفرض ما قبلها ، وكل هيئة فلها بالفرض ما تجاوزها . وليس علينا لقبول هذا الاطار الكلى للمحسوس وإقراره

– والإقرار بالرضى أيسر النشاط وأقربه إلى الانفعال – إلا أن نقبل أن يكون قبل الوجود لا وجود . وكذلك لا « وجود » خارج الوجود . وإن الواقعة الحسية تقع خلقة عن عدم – وذلك كله أمر ما كان أهونه لو أنه كان ممكنا محض الإمكان .

ولكن العقل – المكسال في ظن أقوام حتى ما يريد العمل ما دامت له عن العمل مندوحة – يأتي أن يقبل هذه الفروض الهيئته . وآية هذا اعتصامه بالعلية ذلك الاعتصام الذي يركبه شططاً ويكلفه من أمره رهقاً ، وإنها لآية لأولى النهى :

١٠ – وقد أحسن الهنود القدامى صياغة هذه الصعوبة فقالوا « لا بناء بغير هدم ، ولا هدم ولا بناء بغير دوام » .

فنحن إذ نقدم فرض السببية . نقدم بها فرض الوجود ونرفض العدم ، ونقدم الدوام والثبات واللاتناهي الذي يستوعب كل مضمون للمكان والزمان . أو بعبارة أخرى أوجز من هذه وأبسط . يرفض العقل بتقرير السببية أن يصدق بالحس ولو احقه المكانية الزمانية .

أما أن يعاني الحس ، فذلك ما لا يد له فيه ، وأما قبوله والرضى عنه . فذلك ما لا يد له به . ولهذا يستجير بالسببية ، فلا ينبغي أن نخاله يتشبه بها من حيث هي – فانه غير مخلوع عنها حين ينظر فيها فلا يرى لنفسه فيها مقتعاً ولا مطمئناً – بل لصفات فيها تمثلها له هي التي افتقدها في الحس فاختطأها فيه ..

١١ – يقولون السببية وهم : وهبها كذلك أو قل إنها كذلك ، سيان ولكنه وهم غنى بالمعاني والبيئات ، غنى يربى على ما لبعض الحقائق في دراسة الأفهام ، فان أحوال المرض أدل على خصائص الصحة وأسرار تراكيب الأجسام .



## ٣- الضرورة الرياضية

١- أما وقد ستمطت قلعة السببية ، فليبحث العقل عن سكن له في مبدأ آخر ، هو الضرورة الرياضية « وإن البنات المتفرقة في بناء علم الطبيعة أعداد - كما يقول جينز - أما معالم البناء فعلاقات بين مجموعات من الأعداد ضخمة » .

وذلك ضرب آخر من الضرورة . ولكنها في هذه المرة ضرورة غير موهومة من جانب الذات على الأقل . فالعلاقة الرياضية ضرورية عقلا . لأن نقيضها غير متصور : فان حقيقة العالم الذي لا نعرف عنه مباشرة إلا إحساساتنا ، لا سبيل لنا إلى معرفتها إلا أن نعيد بناءها ، وكما نركن في هذا الأمر الى سند متين لصدق أحكامنا ، ينبغي أن تكون الأحكام بغير نقيض ممكن فتصدق لدينا صدقا ضروريا .

٢- ولكن ما خبر هذه الضرورة الذاتية ؟ أليست ضرورة قهر ، أو ضرورة عجز كضرورة الوقائع الماثلة في الحس ؟

شنان !

فان ضرورة الوقائع المحسوسة تقهر إقرارنا ، تلزمنا معاناتها وليست قائمة على امتناع النقيض ، في التصور . أما الضرورة الرياضية فلا تدين للحس بشيء ، لأنها عقلية خالصة .

٣- وثمت شبهة أخرى . . . أليست الضرورة العقلية عبارة عن عجز عن تصور النقيض ، فهي من قبيل العجز عن عدم تقرير أننا نحس ما نحس ؟

إن وزر هذه الشبهة واقع على لغة الكلام وما تحفل به من مجاز د  
فالعجز هنا من هذا القبيل المجازي . وحقيقة الأمر أن النقيض لا يمكن  
أن يكون . فهو غير موجود . ومن ثم فهو غير متصور فالعجز هنا ليس  
اسماً عديمياً مثل العمى والموت مؤداه انتفاء قدرة من شأنها أن تحصل .  
بل إن العجز الحق في هذا المقام غير لاحق بنظرنا العقلي ، بل يلحق  
بالنقيض العاجز عن الوجود فهو عجز في الموضوع لا في الذات الواعية  
له . . . . .

فلو أن الموضوع كان . لكان في الذات الواعية وعيه وتصوره .  
فهو غير متصور لاعتبار يهدر عين وجوده .

٤ - وإذا ثبتت الضرورة الذاتية للرياضة بقي أن نمتحن موضوعية  
هذه الضرورة ، فالضرورة الرياضية أو الرابطة فيها يقال أنها ضرورية .  
فما خبر الحدود والتعريفات والقواعد ، أى ما خبر « مادة » الرياضة ؟

إنه إذا كان وجود الأشياء هو موضوع العلية . فإن تصورهما المجرد  
أو ماهيتها هو موضوع الرياضة . فالرياضة - كما يقول بوترو - حين  
أحلت الدالة محل العلية قد أدخلت بذلك الضرورة على العلم . فماهية العالم  
في تناول العقل عن طريق الرياضة إذا كان وجود الوقائع ليس في  
تناوله بالسببية . ولكن يجب كما يصبح هذا - أن تستوثق الرياضة من  
مطابقة العالم لها مطابقة رياضية فيجب إذن أن نستيقن من ثبات الطبيعة  
يقيننا بثبات عقولنا .

٥ - ولندع جانباً - في الوقت الحاضر - ثبات عقولنا في الرياضة ،  
لننظر في أمر مادتها فنجد عصرنا الراهن مبرءاً من زخارف الأوهام  
التي كانت تحف بطبيعة المسلمات والتعريفات الرياضية . فهي ليست بعد  
حقائق أبدية . وإنما هي آلهة أخرى تصدى لها النقد العقلي فامتحنها عن  
قرب وأجلاها عن عروشها في أقداسها ككلها ، وصار المتفق عليه أنها  
ليست إلا مواضع ، وأنها محض تجريدات من معطيات العالم المحسوس .

وليس للرياضة من فضل على سائر العلم بعد هذا إلا بقدر ما للاستدلال البرهاني نفسه من قيمة .

٦ - فما البرهان ؟

« إن هو إلا بناء نبيه » على قول روجييه (١) « فهو ليس ربط مبادئ كلية بعضها ببعض ، ولكنه ربط موضوعات ما ربطا تستخدم فيه تلك المبادئ بحيث نحصل على مزيد من الموضوعات والعلاقات » .

فهو سلسلة من البناء . والاستنباط من المقدمات يستوى ووعى أى واقعة سواء حسية أو عقلية . فهو تجربة نعانيها فنذكرها ونقررها على قول بواريه .

٧ - فهل هذا التقرير أو التجربة مجرد رضوخ قهري لضغط غاشم ؟

وإن لجواب هذا السؤال لأهمية قصوى . لأن التقرير حكم ، وأن تحكم أنك تحكم ، أو تقرر أنك تقرر لا يبدو من قبيل الحكم برؤية أو مذاق أو سماع فإني إذا لم أرلونا معنى حكمت بأننى لا أراه ولكن ليس نى إمكانية أن أفصل حكما لى عن حكمى الذى به أقرر أننى أصدرت ذلك الحكم . فالحكمان هنا شىء واحد لا يتجزأ ، لأنهما الذات الواعية تتخذ عين ذاتها موضوعاً لها . بينما الحس ليس إلا موضوع الذات الواعية فحسب . متميزاً عنها ، وقائماً بمصدره . وهذا الموضوع الحسى المتميز إذا صار الحكم به موضوعاً لحكم ذاتى ، كان هذا الحكم الذاتى وعياً للذات غير منفصلة فيه الذات عن الموضوع ؛ فوعى للذات هو الحكم الذى موضوعه كل عملية تقوم بها الذات الواعية . بينما الواقعة الحسية - خارجية كانت أو داخلية - موضوع متميز لحكم هو بدوره موضوع غير متميز لوعى الذات .

---

(١) بنية النظريات الاستنباطية :

فإن تحكّم أنك تحكّم ، فذاك التفكير ، وأما أن تحكّم أنك ترى أو تسمع أو تألم فذاك الإحساس .

٨ - ولكن مهما يكن من أمر الخلاف ، فالحكّم هو وضع موضوع .  
فإن تحكّم أنك تحكّم هو أن تجعل من حكّمك موضوعاً لحكّم آخر لك .  
ولكنك إذ تحكّم أنك تحس شيئاً ، لا تضع الموضوع ، بل إنه موضوع فعلا ، وأنت ملزم بمعاناته ولو لم تفهمه . ولسنا في مقام الكلام عن وعى الذات ، بل عن عملية الحكّم والبرهان والربط العقلي بين الحدود فن أين تنجم الضرورة في هذه الصلة التي ندعوها حكماً؟

أما ما يرسون فيقول « لأننا في جميع العمليات والتحويلات قد عيننا أن تظل الهوية قائمة ، وبذلك يكون للاستدلال ضغط حقيقي يلزم عقلنا فيقهر إقرارنا » .

وأما جوبلو فيزيد الأمر جلاء بقوله « إن عملية البناء بحسب القاعدة تبرز نتائج جديدة ، فالقاعدة تضمن ضرورة هذه النتائج » .

٩ - ولكن الأستاذ لا يرت يعجب من هذا ويقول « ولكن القواعد ليست إلا مواضع » !

وإنه لعجب انزلق إليه عن الخلط بين صورة الرياضة ومادتها :  
فالتعريفات والمسلمات أى قواعد الرياضة مواضع كما سلمنا ، ولكنها ليست صورة العلم الرياضى ، بل هى مادته وموضوعه، أما صورة الرياضة فهى الهوية « التى تقيم المطابقة بين العمليات وما تووضع عليه من قواعد، وهذه المطابقة هى ضمان ضرورة البرهان الضرورة الذاتية .

١٠ - ولكن المرء لا يخطئ في الرياضة - إلى جانب هذه الضرورة الذاتية - نحواً من الموضوعية مؤداه أنها لا يمكن إنكارها لدى الناظر فيها وذلك أن أحكامها موضوعات وعى ذواتنا . ولا يمكن أن نجد قيام تلك الموضوعات في وعينا متى قامت فيه ، ولا أن نحكّم بخلافها لامتناع نقيضها.

ولكن أهذا هو الإلزام والقهر؟

حسبنا جواباً على هذا السؤال أن نذكر أن البرهان عمل لا يتوقف إلا على إرادتي فلو أردت برهنت ، وإذا لم أرد فلا برهان . أما الضرورة التي في البرهان فناجحة عن ملاحظة الهوية ، التي تختلف عن الملاحظة الحسية بأن نقيضها ممتنع الوجود ؛ بينما لا نقيض البتة للواقعة الحسية . وهذا كل ما يميز الضرورة العقلية من ضرورة الواقع .

١١ - أما عن أبدية الرياضيات . فإن حدودها تجريدات أو تصورات خواصها غير منفصلة عنها . فهي مرتبطة بها ضرورة ، لا ارتباط معلول بعلة . ولا ارتباط عارض بعارض سواه من باب أولى ، بل إن الخواص وحوادثها هي هي . . . ، وهذا ما يجعلها تبدو بمنجاة من الانقضاء الزمني ، مكفولة الثبات برغمه .

١٢ - هو ذا العقل قد لاذ بالهوية حين خذلته السببية . فما مراده من هذا اللياذ هنا وهناك ؟

إن التغير كون بعد عدم ، وعدم بعد كون ، فالعقل في حاجة إلى عاصم له من المكان والزمان ولو احقهما التي تجبه الحس . فهو لا يجد له مندوحة من معاناة المحسوس ، ولكنه يجتهد في تحويره حتى ليقلب بناءه رأساً على عقب . فالهوية كالوجود والأبد واللا نهاية والدوام . هي ما ينشده في العالم . فاذا أخطاها في خبر الحس عنه ، أعاد بناءه بمقتضاه وسواء حسن هذا أم ساء فهو ليس من همنا في شيء وإنما نحن نقرر هذا الواقع ، لنمضي في أعقاب العقل مستكئين سر فعله الخاص .

## ٤ - وما المقتضى ؟

١ - ها هي الهوة بين شهادة الحس وفعل العقل تفغر فاها فالحكم كل ماقرر صلة بين حدين ، تصورين كانا أو حكيمين . وإن هذه الهوة لقمينة أن تدهش من لا يأخذ الأمور كما تعرض له مأخذ التسليم . فلو لم يكن لدى العقل معيار للحقيقة إلا هذا المحسوس ووقائعه الغفل ، فقيم إذن شكه فيما يقدمه له الحس وما المقتضى أن يبحث عن الضروري رافضاً المتناقض والممتنع التصور ، لو أن مصدر الحقيقة ومحكمها لديه ليس إلا هذا الواقع المحسوس ؟

٢ - وما المقتضى أن ينقد العقل الحسى ؟ إن الشك أدنى الشك ما كان ليخطر على عقل من العقول لو لم يكن لديه معيار للحقيقة سوى هذا الحس المعروض بل المفروض عليه ؟ وهل الشك إلا عدم مطابقة المعروض لسلطان مفروض ؟ فما دام ثمة شك فلا بد وراء الشك من سلطان . وما من سلطان هو لدى العقل أوثق وأسمى منزلة مما يحتكم فيه إليه .

بل إن النظام نفسه - وهو أساس إدراك المجموع الحسى - ما كان لوجود بل ما كان ليخطر في الأخلاذ ، لو لم يكن أساس هذا النظام سابقاً في العقل على ماينظم بمقتضاه . وكيف يمكن أن يكون لهذا الأساس قيام في عقل هو محض مرآة للحس ؟

مسائل لانرى النزاهة المزعومة للوضعيين ستجد الجواب عنها هينا . وإنها لنزاهة ذات بلوات تلك التي تنكر قسماً من الوقائع (وهي وقائع نشاط اللات ) لكي لا تستبق إلا ماتعلق منها بالأشياء .

٣ - ولكن لندع الآن جانباً حديث هذا المعيار العقلي ، لتتابع نبي كل مالا يقبله العقل من المحسوس ، فلسنا نبغى أن نورد هذا المعيار إيراداً مذهيباً ،

بل نؤثر أن نبين - موضوعياً - ما تجتهد الذات الناشطة في تجنبه بأى ثمن ، ولو أوقعها هذا في الوهم . فإكان أسهل الأخذ بالمتعين المحسوس لليقين مصدرأ ومحكما . ولكن التمرد على أسوار هذا الواقع المحسوس فيه الكفاية وحده للدلالة على أن المحسوس ليس ميدان العقل الفريد ، ولا مصدر المعرفة الوحيد . فإذا زاد على هذا أنه مرفوض لدى العقل غير مقبول ، فقد لزمنا أن نسأل . « وما المقتضى لهذا الرفض » ؟

وحسبنا الآن تلك الإشارة إلى لزوم مقتضى يتعين به رفض المحسوس لنعود إلى مانحن في صدره من عزل ما لا يفتأ العقل يرفضه من هذا المحسوس .

٤ - ماذا في العلية مما ليس في الحس ؟

إن أوساط الناس يرون في ذلك رأياً .

نستعير له لسان لوك إذ يقول : (١) إن العلة هي ما يجعل شيئاً يبدأ في الوجود . والمعلول هو ما يستمد بدايته من شيء آخر .

وقد أوضح الأمر منطيق محدث هو جزييف حين قال : « إن إنكار قانون السببية العام هو رد العالم إلى أجزاء لا صلة معقولة بينها » (٢) .

٥ - وليس في هذه المقالة مالم يسبق إليه لكريس بعبارة المأثورة . « لا يمكن أن يكون شيء من لاشيء » وهو قول يبدو نقيضه ممتنع التصور . بل إن الذين حاربوا السببية لا يسعهم إلا أن يقولوا مع كينز أن أهميته ترجع إلى الاعتقاد بأنها « تأتي الضوء على توقع ظاهرة إذ تحدث ظاهرة سواها » .

٦ - ولكن هذا التوقع لا يتفق وعالم الحس كما يخاله الوضعيون والتجريبيون الحسيون إلا قليلا . وهل هذا التوقع إلا إباء العقل أن يحبس في حلود الانقضاء الفعلي للزمان ؟

---

(١) محاولات عن الإدراك البشرى . الكتاب ٢ . ف ٢٦

(٢) مقدمة المنطق ص ٤٢٤

فماذا وبأى مقتضى نتوقع؟ أما المستقبل فليس بعد ، وعلى حسب قولهم  
لا يمتحن تصوره لأن التصور الحق فرع على المحسوس وكنى ، فلا بد أن معياراً  
آخر غير الحس هو الذى يبيح لنا ويدعونا إلى تصور المستقبل ومن ثم  
إلى التوقع .

٧ - حسبنا الآن أن نسجل أن العالم المحسوس لا يمكن أن يكون مقبولاً  
لدى العقل كما يمثله الحس . لهذا يعتصم بالسببية محتمياً بها ...  
وعم الاحتماء ؟

بما هو نقيض ما تمثله السببية ، أى نقيض الدوام ، ذلك الدوام الذى  
يهدره الحس إهداراً متصلاً بهذا الانقضاء الذى يعدم ويخلق فى كل آن ،  
والدوام هو ما يطلب العقل إلى معنى الجوهر أن يقيمه ويضمينه ويمثله له .

أجل إلى الجوهر يفرع العقل ليحتوى من المحسوس ، بل وليعيد تنظيم  
المحسوس ، حتى يوافق . فالجوهر هو مراد العقل من السببية ، وهو  
ما يستمسك به ليفهم العالم .

وليس من مقالة فى هذا المقام خير من مقالة جونون « لاسيل إلى مفهوم  
كاف للسببية بغير الرجوع إلى تصور الجوهر » .

٨ - فالقول الذى يتحاشاه العقل ويلقاه بالجوهر والدوام فى ثياب  
السببية ليس إلا الإطار الكلى للمحسوس ، الذى يراه العقل غير متفق  
ومعايره الخاصة للحقيقة .

ورب قائل : فما هى إذن هذه الحقيقة ؟

إنها الموجود كما يراه العقل ، بصرف النظر عن شهادة الحس .

٩ - العقل إذن ينكر الإطار الكلى للمحسوس ، ولكن الحس يلح  
عليه أن يقبل ما ينكر ، فلم يجد معتصماً من التسليم لعدوه إلا ما يمثله معياره  
الخاص جهد المستطاع ، وذلك المعيار هو الدوام .



وكما يوائم بين معياره وبين التغير والانقضاء الظاهريين أقام السبب والجوهر . فاللدوام هو معيار العقل ، والتغير هو مضمون الحس . والجوهر هو الجامع الموفق - عن طريق السببية - بين اللوام والتغير .

١٠ - فالمكان والزمان مصدر هذه الهوة بين الحس والعقل . وهما ما يرى العقل نفسه عاجزاً عن قبوله ، فيعارض الانقضاء الزمني بالتوقع ، ويقيم السببية التي زعموها وهما لتكون معبراً للعقل إلى تعقل المحسوس لا مجرد تقبله ، لأن السببية تمثل لدى العقل فحوى حقيقة أولى بثقته وتصديقه من غول الزمان وعنقاء المكان .

١١ - إن هذا الميل التلقائي الذي لامعدى عنه والذي يرمى به التعقل إلى تأول الحسى ليس وقفاً على المتحضر دون البدائي فالبدائي الذي يتوجه إلى السحر ، إنما تدفعه إلى ذلك دوافع المتحضر إلى القول بالسببية كي يستعين على فهم المحسوس الذي يجبه عقله . إنه جهد العقل لإدخال النظام - على تفاوت في الدرجة - إلى ذلك العالم المتفرقة أجزاءه ، المتغير الهيئته في كل آن . فالهمجي يتلرع لذلك بالسحر والحضري يتلرع له بالسببية ، والعالم بالدالة الرياضية ، أو كما تقول السيدة سوزان ستينج (١) « إن الفارق الأكبر بين بكرة العلم وضحاها إنما يتمثل في نمو سلطان النظام » .

١٢ - فحين تكشف السببية عن وهم ، تخلى عنها العلم ، أو خيل إليه أنه فعل ، ليأخذ بالدالة الرياضية التي تقوم كذلك على النظام بمعنى صارم ، والتي تنهى - كما سلف القول - إلى الهوية مبدأ العقل ، فالرياضة في صورتها الأخيرة توشك أن تكون فرعاً من المنطق ، غير معنية إلا بالصورة .

---

(١) مقدمة حديثه للمنطق ص ٢٣ .

١٣ - ولكن القول بأن الرياضة هي الصورة الكاملة للعلم ، والقول في نفس واحد بأن موضوع العلم الفريد هو معطيات الحس ، أمر قد يبدو عليه التهافت : فانه وقد تداعت ضرورة السببية ، تاق العقل إلى الضرورة - لحاجة له إليها - فنشدها في الرياضة أو بالحري في المنطق ، فلماذا يطلب العقل الضرورة كل هذا الطلب الدائب ؟

١٤ - إن هذه الضرورة غير مطلوبة له إلا لتفسير المجموع ، ذلك أن الضرورة أدواته لكي يوفق بين عالم الوقائع في مجموعه ، وبين معياره الخاص . فاذا افتقدت تلك الضرورة امتنع أن يعقل العالم بحسب معياره . ومعنى هذا أن يناقض نفسه بقبول ما يخالف معياره . فيتهاوى بناؤه وينهار ، بل يكون ذلك له بمثابة الانتحار . فالعقل في هذا المأزق في مقام هملت حين قال :

« أن تكون أو لا تكون تلك هي المسألة » .

فأن يكون . هو أن يجد حلا كفيلا بتبديد الاختلاف والتغير وفقدان حقيقتها الظاهرية ليتفق موضوعها ومعياره الخاص . وألا يكون ، فذلك أن يستسلم للوقائع وتغيرها فينكر مبدأه . وهو اللوام واللاتغير والهوية : وبين الموت والحياة لا اختيار لمختار .

١٥ - وجود بغير تغير :

ذلك ما يقتضيه العقل ومالا طاقة له بالنزول عنه . وذلكم هو « المطلق » الذي يتناقض وكل ما يقتضيه إطار الزمان والمكان ، فالهرب من كل ما يتغير ، وكل ما يخضع للحد ، ومن مقتضيات الوقائع الغفل ، هو دافع العقل إلى نشدان الضروري الذي يمتنع نقيضه فبالضرورة يريد العقل أن يقهر الوقائع الحسية الغفل ، ويصل إلى التحرر من ضغظها الغاشم عليه .

## ٥ - الهوية وامتناع التقيض

١ - علام تقوم كل ضرورة عقلية ؟

لا شك في قيامها على استحالة التقيض ، وهي استحالة يعبر عنها - أحياناً - بامتناع تصور التقيض . ومعظم الفلاسفة والمناطقه يعلونه القانون الأسمى للعقل « فلو أننا - كما قال ليبينز - أثبتنا أنه غير صحيح ، فلا يكون لهذه النتيجة قيمة إلا بقيامها عليه وباعتبار صحته ! » .

٢ - ولكن هذا المبدأ ليس سوى الوجه الآخر لمبدأ مثبت ، هو مبدأ الهوية . فإثباته هو ما نرمى إليه من قولنا باستحالة التقيض . فهذان القانونان - كما يقول كينز (١) - ينبغي أن يعتبرا أساس العقل ، بمعنى أن التفكير الإنشائي والبرهان المنسق مستحيلان إلا إذا سلمنا بهما .

ولكن هذه النظرة لا تخلو من انتقاعية ، فإذا بعيننا - ونحن طلاب حق في أمر العقل - أن يتسق التفكير أو لا يتسق ، وإنما بعيننا أن يكون اتساقه هذا على أساس متين . فمتانة هذا الأساس لا وجه نفعه : وهل هو صحيح أم باطل ، هو ما بعيننا في هذا المقام .

٣ - فعلام يقوم أساس الضرورة هذا ؟ إنها ضرورة ذاتية ما دامت لا تستند إلا إلى العقل ونشاطه الخاص . فيبقى علينا - حتى لو ثبتت هذه الضرورة ذاتياً - أن نبحث عن أساس لكلية أحكامنا وشمولها ، تلك الأحكام المقول إنها ضرورية - إن كان لهذا الأساس وجود . فقد نشد لهذه الكلية سند من موضوعية العالم المحسوس ، فكان هذا مصدر قوة

(١) المنطق الصوري ص ٤٥ :

للمدرسة الوضعية « ولكن يكفي لبيان أهمية هذه المسألة أن نذكر أن قيمة الفعل العقلي كله مرهونة بها . فإذا قامت ضرورة هذين المبدأين . سلمت الضرورة - الذاتية عن الأقل - للمنطق والرياضة والعلم .

٤ - فاستحالة التقيض ليست إلا أداة القول باثبات الموضوع ضرورة - فما يبرهن عليه بهذا المبدأ هو الوجود ، هذا الوجود الذي يجب متى أثبت - أن يبقى هو هو .

وذلك موقف لا يرضى عنه القائلون بأن الهوية إذا أخذت أقصى مداها حالت دون الحكم . لأن الحكم تمييز موضوع من محمول ولكن ينبغي أن نذكر أن الهوية المتحققة في الحكم ليست إلا هوية معيارية تترجم بمعادلة ، أو دالة ثابتة ، أو دوام ، فالهوية قانون مطابقة الفكر لعين ذاته .

ومن المناطق من ينكرون الهوية ، ولأسباب غير منطقية فيما يلوح ، فسوزان استبنج الأسناذة بجامعة لندن تقول في كتابها مقدمة حديثة للمنطق ( ص ٤٧٠ ) . « إن التأويل التقليدي لذلك القانون تأويل ميتافيزيقي . فإذا كانت تعتبر رمزاً لمجموعة محمولات ، فيمكن تأويل الصيغة على أنها تعبير عن دوام الجوهر ، أو إثبات شيء وراء التغييرات . وهذا ما لا يمكن اعتباره مبدأ أساسياً للتفكير المنطقي » .

ونقول نحن أن هذا الاعتراض « غير كاف منطقياً لنبذه » .

صحيح أن ذلك المبدأ يعني أن وراء التغير شيئاً ، أو بعبارة أدق ، أنه يلزم أن يكون متغير حتى يكون تغير - ففي الميتافيزيقا والفيزيقا على السواء لا يستطيع تصور تغير بلا متغير ، أو محمول بلا موجود يحمل عليه .

ولو أن السيدة - التي تمثل في هذا المقام كل عدو للميتافيزيقا -

قالت إن معطيات الحس والوقائع لا تعطينا إلا مجرد تغير بلا متغير ،  
أى بغير جوهر باق تحدث له التغيرات لرددنا على هذه المسألة بأن هذا  
صحيح ولكنها حجة لنا لا علينا ، لأن دعوانا أن العقل لا يقنع بمعطيات  
الحس ولا يخضع له فى أحكامه ، ولا ينحصر فيها . بل هو يتأولها على  
حسب مبادئه الخاصة . التى تم على معياره المكنون ، ووجوده المعين ،  
الذى لا يمكن أن يخسره ليربح العالم المحسوس كله ، فان الثمن الذى  
يؤديه عن إقراره بالحس دون سواه ، وكما يعرض له إنما هو حين وجوده.  
وبين الموت والحياة لا اختيار لمختار .

٦ - فعلام تقوم مبادئ البرهان برهانا أقوى من كل برهان على  
موضوع عداه ؟

من المقطوع به أننا يجب أن نستوثق كل الاستيثاق من أساس الحكم ،  
وما لغير هذه الغاية قطعنا هذا الشوط الذى نريد أن نمضى فيه إلى آخر  
مداه . ولكن ألا ينبغى أن نتساءل ابتداء « ما هو البرهان ؟ » - قبل أن  
نطلب برهانا على مبادئ البرهان - ولماذا يطلب البرهان ؟ ولما يطلب ؟  
ولأى غاية ؟

٧ - البرهان معرفة بالواسطة وضرورية معا : تقوم على امتناع  
التقيض ومن ثمت على جوهرية الموضوع الممتنع تقيضه :

والذى ينبغى أن نذكره ولا ننساه هو أن المعرفة البرهانية  
معرفة بالواسطة وأن سبيلها هو الخلف ، الذى تقوم عليه ضرورة  
هذه المعرفة ..

أما لماذا نبرهن ، فجوابه أننا نبرهن . لنعرف حين يكون الموضوع  
غير مائل لدى العقل مثولا مباشراً . فنحن لا نلجأ إلى البرهان لنعرف  
أوجاعنا ، أو ما نحس به من لون وطعم وما إلى ذلك ، أو أننا نفكر الآن  
فى أمر البرهان . . .

فالبرهان لا يلزم إلا حين يكون الموضوع غير معروف بذاته ، فرى  
أنفسنا مضطرين إلى الاستيقان في صلده بعلامة لا تخطيء لليقين والحق :  
وهي امتناع النقيض .

٨ - أفلا يجوز لنا الآن أن نستخلص أن المعرفة المباشرة تساوق  
الهوية ؟ وأن البرهان - أي الحكم العقلي الضروري - يساوقها بالواسطة ،  
وتلك الواسطة هي امتناع النقيض ؟ فالمعرفة هي الغاية من البرهان :  
والأنية هي المبرهن له حين لا نستطيع تحصيل الموضوع بغير واسطة . فهو  
الوسيلة التي نتوصل بها إلى ما ليس في اليد فعلا .

ولكن أليس لدى الإنية ما يمددها بمعرفة مباشرة ؟

بلى ! ولكن للأنية معايير يجب أن تتلاءم معها هذه المعارف وإلا  
رفضتها كما يرفض الصبر في النقد الزائف ، وهي معايير لا تتعلق بالجزئيات ،  
بل بالمجموع ولواحقه . فموضوع هذا المجموع هو ما يتوصل العقل إلى  
معرفة حقيقته بالبرهان إن أعوزته به معرفة مباشرة صحيحة .

فتمت إذن موضوع أسنى للحقيقة ، لولاه لما كانت بالعقل حاجة إلى  
البرهان أصلا فليس للبرهان معنى إلا البحث بالواسطة عما لا يحصل مباشرة  
وما كان العقل ليلجأ إلى البرهان لو لم يكن وجود موضوع البرهان أوثق  
لدى الأنية من كل برهان ، ومن كل الوقائع المعروضة عليه للامتحان  
في إطار من الزمان والمكان .

٩ - فالحقيقة إذن قائمة : تعلم الإنية وجودها ، وتسخر العقل في  
الوصول إليها بالبرهان حين تخلو منها المحسوسات بل وحين تخالفها :  
فوجودها أثبت من الشهادة : لأن العقل مستعد في كل لحظة أن ينكر هذا  
المشهود في مجموع ليصدق بها ويبرهن عليها برهانا قد يؤدي إلى نقيض  
هذا المجموع المشهود : ثم يطلب إليه أن يتفق ونتائج البرهان ، وإلا  
رفض المشهود المحسوس ونفاه . فالعقل قائم على اعتبار وجود

الحقيقة ، وعلى إحالة علم وجودها ، في حين أن وجود المحسوس ليس علمه بمحال .

ومن انطباع وجود الحقيقة فيه هذا الانطباع يصدر العقل في عمله على التوفيق بينها وبين المحسوس .

١٠ - فهذان المبدآن ، مبدأ الحقيقة التي لا يعمل العقل إلا بمقتضاها ولها ، ليسا في حاجة إلى برهان ، لا تحاشيا للتداعي إلى غير نهاية - فليس يعنينا هذا ؛ لأنه يستوى لدينا أن يصحح أو يبطل ، ما دامت هذه هي الحقيقة فيهما - ولكن لأنها بالذات ما يعرف بذاته من الموضوع الأسنى للمعرفة .

وما يعرف بذاته ليس موضوع معرفة بالواسطة ، أي برهان . ويترتب على هذا أن مسألة المحك الأعلى لا تقوم بالنسبة لليقين بالعقل ، بل تلزم لليقين الموضوعي فحسب . وسننظر ذلك في مناسبه .

## ٦ - المطلق والعدم

١ - للعقل مبادئه في تصور العالم ومعرفته ، وقد رأينا لا يقبل ذلك الإطار من المكان والزمان ، وأنه يطلب إلى الوقائع أن « تنتظم » ، ولا يقتضى ذلك النظام إلا أن تتوفر فيه الهوية ، أى أن يكون هو نفسه ، وألا يخضع للانقضاء الزمنى والتجزؤ المكاني ، ولهذا يجد العقل مطمأنه وحرية في الرياضة .

٢ - فحين تنتظم الوقائع وتخضع للضرورة العقلية ، تضحى معقولة ، أى تتحد مع العقل ، لأن صورتها الجديدة مستمدة منه ، وتتخلى عن صفة الضغط عليه وقهره ، فتتيح له الحرية حيالها . ذلك أن الموضوع الأسمى للعقل هو للهوية من جهة الماهية ، والوجود من جهة الكون (مصنوع كان) ، لأن الماهية ماهية كائن ما .

فالموضوع الذى لا يخضع للتغير ولا للانقضاء كائناً ، وكائن أساساً للعقل وللموجود نفسه باعتباره موضوعاً للعقل . . . ذلكم الموضوع هو « المطلق » .

٣ - وقد يقال أن المطلق لا يدرك ولا يتصور ، لأنه ليس ممكناً أن يقال ما هو .

فتقول لهؤلاء : إننا بمنهج الوضعيين عينه وجدنا أنه كان من المستحيل أن يكون للعقل نشاط وفعل إلا أن يكون المطلق أساس هذا النشاط ومحركه . فلولاها لقبول العقل التغير والمحسوس ، ولعاش عبداً لشهادة الحس تأتبه أشتاتاً بغير سلك منظوم ولا معنى مفهوم . أما وهو يبنى ويحقق ويصدق ويشك ويرفض ويقن وينقد ، ويعلم أنه يشك ، فذلك أن لديه معايير



تباين للزمان . وتباين التغير ، وهو لديه أوثق من كل ما تروضه عليه شهادة الحس في إلحاح ولجاجة .

٤ - أما قول قائل : ما حد ذلك الذى به تعرف الأشياء ، وبغيره لا عقل ولا تحصيل ؟ فذاك سؤال ليس أبعد منه عن إيقاعنا في ربكة الحرج . فإننا نسأل السائل أولاً : ما الحد ؟ وإنما يحمد المجهول أو يعرف بما هو أعرف منه ، فكيف يطلب تعريف ما به تعرف جميع الأشياء ؟ وإليه تقاس في العقل وتمتحن ؟ إن مثل هذا السؤال جهل واضح بموضوع الكلام .

٥ - وظاهر البطلان كذلك أن يقال إنه ممتنع ، لأن عدم وجوده هو الممتنع . وأتينا لا نشهد في العالم إلا المحدد المتناهي ، لا يبرر الحكم بأن اللامتناهي تأليف غير مشروع من المتناهي كما وهم بعض معارضى ديكرت . صحيح أن العالم المحسوس لا يقدم لنا إلا المتناهي ، ولكن ليس هذا كل شئ . بل هناك رفض العقل لهذا المعروض عليه بالذات ، فهو لا يصدق ولا يأخذ به في إقامة صرح العلم ، ذلك أن المتناهي غير مفهوم لدى العقل حتى ليهرب منه لاثدا بما يوافق مبادئه الخاصة « فالمطلق وحده هو المقبول لدى العقل » كما يقول هاملتون .

٦ - ومن الفلاسفة من يزعمون العدم سابقاً أصلاً على السلب ، وأن الجزع آية هذا .

فهل العدم موجود ؟ فإذا لم يكن موجوداً ، فكيف يتسنى أن نسلب وننقى ؟

إننا لا ننقى لأن العدم موجود ، أى لأن اللاوجود موجود ، بل لأن الوجود موجود ، ولكن على غير ما ننقى وننكر . فالنقى صيغة لفظية لإثبات غير ما ننفيه من التغير والحد .

فالتغير والتجزؤ الحسيان هما المسئولان عن هذا اللبس ، لأنه بالتجزؤ الحسى أمكن التمييز بين الأجزاء ، وتبهاً الرفض في بعض والقبول في

بعض آخر . كذلك الحال فيما يعبر عنه بالموجودات المحسوسة . فهى تبدو لحسنا متنقلة من عدم إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ، فى حين ليس لدى العقل إلا حقيقة واحدة هى الوجود ، أو المطلق ، غير المتغير ذو اللدوام . فهذا « الجزع » نفسه ما كان ليوجد لو لم يكن الوجود مطبوعا فى أعماق العقل طبعاً هو أساس فعله جميعاً ، ولهذا يقبض قلوبنا وهم الحس بأن تلك الموجودات التى كانت قد علمت ، ويبدو لنا هنا مأساة مفزعة . لأنه يتهدد أصول إنيتنا نفسها ، تلك الأصول التى الوجود عين ذاتها .

فهذا القلق ، قلق الإنية الواعية التى لا تعرف إلا الوجود ، فرضه عليها العلم من جهة الحس قسرا .

٧- وهل يمكن تصور المطلق أو الوجود بالإطلاق ؟ أله تصور أو مفهوم ؟ وإن لم يكن له فكيف يزعم زاعم أنه يعرفه ؟ وما فحوى هذه المعرفة المدعاة ؟

إن الاسم - مجرد الاسم - يمكن أن يتكفل بجواب هذه المسائل : فالمطلق إسم منى ، لأنه كيف يراد أن نسمى ما ليس له اسم مثبت ؟ للعقل عالمه المعقول ، ولكن للسان صيغه التى لا استفاد لها إلا من ذلك العالم المحسوس المتناهى المتغير . ولأن المطلق ليس كمثل شئ ، فليس له اسم مثبت كسائر الأشياء ذوات الأسماء .

وكذلك تصوره . فانه لا تصور له ، لأن التصور تجريد عن محسوس يتجه من الجزئى إلى الكلى ، ومن الواقع الحسى إلى « الوجود » فكيف يكون تصور لما ليس متناهياً ولا محدوداً ؟ إنه لا تصور له لأن طبيعته أسنى من أن تدخل فى معيار ما من المعايير التى تقاس بها الأشياء والظواهر . فمعرفة يجب أن تنفق ومقامه ، ولا يكون ذلك إلا مباشرة وبغير واسطة ، لأن الواسطة ضرورة . والضرورة لا تطلعنا إلا على مجرد وجوده ودوامه ووحدانيته . فيجب أن يكون تمت كشف غير بشرى حتى نعرفه ، كما نعرف الجمال بكشف مباشر بيد أنه بشرى .

فإنه المطلق المتفرد بالوجود ، ذلك كل مالدينا من معرفة عنه ، بل وكل مالدينا لمعرفة الحقيقة – أى لبنائها – فيما يتصل بنا وبالعالم .

٧ – ولكن كيف يحق للذات إذ تتأول الحسى ليغدو معقولاً أن تطلب إلى العالم أن يخضع لأحكامها هذه ؟

ولماذا تفعل هذا ؟ وكيف يتسنى لها أن تفعله ؟

إن الذات تعرف نفسها والوجود شيئاً واحداً ، فهى تمثل هذا الوجود الأكبر وتعبر عنه وتعمل له وبه ، فهو عندها حقيقة كل موجود . ولهذا وجب ألا تكون الأشياء على غير ما تعرف هى عن الوجود ، ممثلاً فيها قائمة به ماهيتها .

وبعبارة أخرى ، يرى العقل نفسه يمثل الوجود الواحد المطلق ، فكل موجود لا يكون كذلك إلا بتمثيله للوجود فهو إذن يجب أن يتفق والعقل الممثل له . فكأن العقل بمثابة حلقة الاتصال بين المحسوس والوجود .

ففى المطلق تقوم الحقيقة ، تلك التى الإنية وغير الإنية تعبيرات عنها ممثلات لها على السواء بما هى كائنات « وعلى هذه » الحقيقة المطبوعة فى العقل – حتى ولو لم يعرف أنها مطبوعة فيه – يقوم كل شئك لليقين والموضوعية معارفنا .

٩ – أفلا يحق لنا الآن أن نقول عن هذا الوجود المطلق المطبوع فينا أنه هو الله الواحد المتفرد بالوجود والدوام قطب الإشواق لدى كل مشتاق إلى الحق والخير والجمال ؟

١٠ – بغير الوجود المطلق يبطل أن يكون وعى . فالإنية الواعية لا ترى نفسها – كلما رأت نفسها – الا فى ضوء الوجود . فالوجود كنهه الإنية وعين ماهيتها وهو الحقيقة المكونة القصى ، فلا تكون معرفة إلا ولها من « الحق » سند عال ومعاون ممكن وضمان لا يمين . . . .

## ٧ - معراج اليقين

١ - فالمطلق الذي لا ينبغي أن يسأل عنه بكيف وأين ومتى ، أثبت ضرورة بالنسبة إليه ؟ أتقوم الحقيقة عليه ، أم هي مستقلة عنه ؟  
في دعوانا أن الضرورة ضرورة بالنسبة لنا ، ولقيامها على طابعه فينا ، أى على أنه ممتنع ألا يكون . وكل حقيقة ضرورية فهي أبدية لأنه هو الأبد والحقيقة والوجود . فعلى وجوده وحده يقوم بناء كل معرفة عقلية وليس ليقين أحكامنا سند سواه .

٢ - ورب فيلسوف مثل هملتون (١) يعترض علينا بأن « محيط تصديقنا أوسع دائرة من محيط معرفتنا - ولهذا فأنا حين أنفي إمكان معرفة اللامتناهي لا أنفي التصديق به ، ولا أن ذلك التصديق ضرورة وواجب » ولا (٢) « أن المعطيات الأصلية للعقل لا تقوم على العقل ، بل يقبلها العقل ضرورة » اعتماداً على سلطان أعلى منه ، فهذه المعطيات إذن - على وجه التدقيق - معتقدات ونحن مضطرون آخر الأمر إلى قبول أن الاعتقاد شرط أول للعقل قبولاً فلسفياً ، وأن العقل ليس أساس الاعتقاد . ونحن لهذا مضطرون أن نترك عبارة « أيبيلار » المتعجرفة ( اعقل ثم اعتقد ) إلى عبارة القديس إنسلم المتواضعة ( اعتقد ثم اعقل ) - فالوعى أو التجربة الأولى إنما هي في آخر المطاف من فعل الإيمان .

---

(١) محاضرات جزء ٢ ص ٥٣٠ ،

(٢) أبحاث عن ريد ص ٧١٠ .

٣ - وأنه لاستسلام يرضى حيناً للتواضع ، ولسكتنا نكتفى بالقول بأن المطلق أو اللامتناهى ليس بناءً منطقيًا وحاشاه أن يكون . فالبناء المنطقي هو الذى يقوم عليه . وقد اجتهدنا أن نبين أن العقل لا معنى لوجوده ، ولا تعقل منه للأشياء إلا أن تطابقه . فهو يعقل الأشياء - أى أنه يربطها على المعنى اللغوى ، ليؤدى ذلك إلى موافقتها - وهى المادة التى فيها يفعل - بصورته ومعياره وهو « المطلق » فإن نطلب أن يعرف المطلق كما تعرف الأشياء المتناهية ، وأن يكون هو هو فى نفس الوقت ، أى لا متناهيًا ، مطلب شطط على أهون النعوت ... ويكفينا فى الواقع أن نعلم أنه الموجود ، وأنه الواحد ، لأنه المطلق من جميع الوجوه بلا حد ، وأنه الأبدى الحق ، كى نعلم أن معرفتنا اليقينية الضرورية قائمة عليه . . .

وكذلك لا حاجة بنا إلى التخيير بين « أعقل ثم اعتقد » و « اعتقد ثم اعقل » ، فإن معرفتنا أنه وحده الموجود هو المعرفة والاعتقاد معا على السواء . فلعل الأولى أن نقول « اعرف فاعرف ، واعتقد فاعتقد » فإن معرفتى العالم فرع عن معرفتى الوجود المطلق ، واعتقادي هذه المعرفة فرع عن اعتقادي بالوجود المطلق .

وقد تولى الرد على هملتون هربرت سبنسر . الذى يقول إن المطلق هو نفس جوهر التفكير . فتصوره ليس تجريدًا عن مجموعة أفكار وتصورات ، إذ هو تجريد « جميع » الأفكار والتصورات . فهذا العنصر العقلي الأخير هو بطبيعته نفسها غير متناه ولا مندثر ضرورة . ففى نفس الوقت الذى تمنعنا فيه قوانين التفكير من تكوين تصور لوجود مطلق ،

---

(١) المبادئ الأولى - القسم الأول - فصل ٤ .

(٢) المبادئ الأولى - القسم الأول - فصل ٤ :

نراها تمنعنا أيضاً من إنكار هذا التصور لوجود المطلق ، ما دام هذا التصور ليس إلا مقتضى وعى الذات .

ولكننا على خلافه نرى أن معرفتنا بوجوده وحده ، ليست تجريداً ، بل إنها الغاية والباعث الذى وراء كل تجريد . فتلك المعرفة معطاة أو موضوعية ، وبها نكتسب كل معرفة ممكنة – وعند سبنسر أن المطلق تجريد ، فى حين نراه الحقيقية التى من أجلها نجرد المحسوسات ونؤولها – والمطلق عنده مستخرج من العالم ، مستفاد من معطياته ، ونحن نرى العقل يستخرج معرفته العالم من معرفته الوجود المطلق .

#### ٥ – أصحح إذن أننا نعرف الظواهر فحسب ؟

هذا سؤال نرانا فى حل من الجواب عنه بغير جواب كئط ، ذلك الجواب المشهور الذى يقول فيه « إننا لا نفهم الظاهرة وإنما نخضع لها وكفى » بل الحقيقة وحدها هى التى نفهمها ونعرفها ولها نخضع الظاهرات!

والمقولات مستفادة من وجود الحقيقة ، وبغير ذلك الوجود لا يكون للمقولات معنى ، فهى ليست إلا ما تتأدى به من العالم المعروف علينا إلى الإينية الواعية ، من الوهم إلى الحقيقة التى تتجلى لنا بعلامتها التى لا تدحض ولا تجحد ، فهى المبدأ الأسمى للعقل . فعرفتنا موضوعية لأنها تقوم على موضوع واحد هو الحقيقة . أما الظاهرات فليست موضوعات إلا للاحاساس الذى ليس كفوًا للحكاية عن الوجود ، بدليل أن العقل يلنى نفسه مضطراً إلى ترجمة هذه اللغة المبرقشة إلى لغته الخاصة

٦ – ولأنه واحد وحيد ، فالحقيقة واحدة فى جميع العقول ، ولأنه واحد وحيد فالكائنات تتواصل ، لأنها كلها به . وكذلك يحق لنا كل الحق أن نقول : إن الوجود فطرى فى العقل ، لأنه لو لم يكن فطرياً

فيه لما أصر العقل أن يبحث غير فائز الهمة كما يستبدل بالمتغير المتناهي اللامتناهي الدائم المطلق . .

٧ - ولكن ماذا نقول لمن يحتج علينا بالتداعي إلى غير نهاية قائلاً :  
« وماذا كان قبل الوجود ؟ وماذا خارج الوجود ؟ »

فنقول لمثل هذا السائل : إن من يقول الوجود ينبغي أن يعرف - إن كان يفقه ما يقول - أنه بالوجود يكون ما قبل وما بعد ، ويكون داخل وخارج .. وأنه ليس بخلا الوجود ، لأن الوجود وحده هو الموجود ، وما عداه لا وجود ، وليس للاوجود وجود ..

أما من يسأل : ما علة الوجود ؟ فجوابه عندنا أن العلية ليست قانون العقل . فهي ليست إلا تعبيراً عن كفران العقل كفراناً فطرياً بالمتناهي والمتغير والعدم ؛ تلك الأوهام التي يزينها لنا الحس .

٨ - أوهام ؟ ولماذا هذه الأوهام ؟

ليس من جواب على هذين إلا القول القديم المأثور . « غايات الله غير مدركة » ، أو قول القرآن الكريم : « إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون » ؛ وقد يكون للمسألة جواب غير هذا لمن أوتى كشفاً غير بشرى يعرف به المطلق معرفته الحقيقية به : أي بغير واسطة . أما سائر البشر فقصاراهم ذلك البصيص من النور الأبدي الذي يتيح لنا أن نعرف أن ثمت وهما وضلالة ، لأننا نعلم أن الحقيقة ليست محلودة بما يمثله لنا الحس :

٩ - بقي أن ننظر في مسألة حرية العقل . وفي أي الحدود تتاح له .

إننا ندفع الضغط لنبقى على حريرتنا ، فالحرية إذن ليست إلا تخلص الإنية من كل ما لا يتفق معها ، فتخلص لذات نفسها : لهذا يكون العقل حرراً كل الحرية وهو يعالج الرياضة . مع أن أحكامها جميعها ضرورية

ذلك أن موضوعها ليس غريباً عن العقل ، ولا دخيلاً عليه ، لأنه من خلقه . فالحرية شعور الإنية حين لا تخضع لأى ضغط أو قهر ، فهى إذ تمقل العالم تحقق ذاتها فيه . أما ضرورة الأحكام فليست ضغطاً على العقل ، بل هى نفس فعل العقل ، يخضع بها الوقائع الغفل لذات وجوده ، فيتحقق فيها ، وتحقق الذات هو الحرية إزاء الحس الذى يهددها بوقائعه الغفل ويهدرها .

١٠- وقد لا تكون بنا حاجة بعد إلى القول بأن الإرادة لايد لها فى حرية العقل ، فالحرية بمعنى الاختيار لا عمل لها حين يتعلق الأمر بالمحسوس :

وماذا نختار ؟

إننا نختار ذواتنا ، أى ما يحقق فيما يبايننا حين وجودنا .

أما الحكم العقلى فليس فيه للإرادة مكان ، لأن الحقيقة ليست طرفين ، ومن ثم فهى ليست موضوعاً للاختيار . فالحكم لا يتوقف على الإرادة ، لأنه ضرورى فى صورته ، وكافل للعقل الحرية بهذه الضرورة نفسها فليست الحرية إلا النجاة من الضغط والقهر ، وشعور الذات بوجودها قائماً غير مجحود ولا مهدر .

١١- فالحكم العقلى - بضرورته - يرد موضوع العقل إلى مصدر العقل نفسه . ومن هنا يأتى شعور العقل بالحرية والنشوة والحبور والغنى : « إننى والوجود المطلق واحد ، فلن يقهرنى قاهر . إننى حر ! فالمعقول وحده هو الموجود ، وما عداى ليس فى الحقيقة سواى ، لأن الكل فى هذا الواحد . . . »

١٢- أتمت معرفة للحقيقة غير المعرفة الضرورية ؟ أجل ! المعرفة المباشرة بلا واسطة بإلهام خاص من « الوجود المطلق » فإذا قال قائل إن



هذا ممتنع ، لأنه ليس لدينا عن معرفة الوجود المطلق إلا طابعه المقطور .  
قلنا إننا نستخدم الضرورى فى الوصول إلى الحرية ، وبذلك نقهر المحسوس  
بتحقيق ذاتنا فيه ، فيرتفع عنا ضغطه .

فالحكم العقلى الضرورى يستوثق للعقل من طريقه إلى الحق ، ذلك  
الطريق الذى لا يراه رأى العيان فيتلمسه عسيسة بسند من ضرورة  
الحكم متين .

١٣ - فعلى صخرة الحكم العقلى الضرورى إذن ينبغى أن يبني الإنسان  
هيكل الحقيقة ، فلا يقوى عليه طوفان المحسوس .

هناك على تلك الصخرة ، تحتمى الحرية من القهر ، وهناك يقم العقل  
ممتكاً بهويته فوق أرض ثابتة تحف بها الهاوية السحيقة من جميع الجهات .

فالتعميم والتجريد والتصوير ، لإقامة الرباط الضرورى بالحكم العقلى ،  
ذلكم هو طريق الذات فى عروجها نحو مصدرها الأصيل ، ومبداها الأقصى  
وموضوعها الأسنى « الوجود المطلق » .

## ٨ - خاتمة المطاف

١ - ألا أن الضرورة إذن هي سبيل حرية العقل ، من حيث هي .  
معراجه إلى الحق ، بها « يستدل » عليه التماساً ، لأنه يعرف وجوده  
ولا يملك في عالم المحسوس شهوده .

٢ - وتلك الضرورة تتجلى في الرياضة . ولهذا تكمل فيها حرية العقل ؛  
أما الطبيعة ، حيث المحسوس غير مجرد ولا مكيف فيردها الإنسان من الكم  
إلى الكيف ليجعلها موضوعاً للعقل . فحيث التجربة الحسية مناط الأمر  
لا تكون ضرورة حكم عقلي ، وإنما تكون ضرورة واقع غفل لا محل معها  
لدى العقل إلا لتوقع واحتمال . فخضوع الإنسان للواقع المحسوس منه يتلقى  
وليس له عليه سلطان ، وإنما هو به مأمور فحيث لا تكون ضرورة عقلية  
بل احتمال حسي ، لا تكون حرية للعقل عن ضرورة أحكامه التي هو كل  
مصدرها ، بل تبعية يحاول العقل الخلاص منها بقانون تسجيلي هو بالإحصاء  
أشبه ، وإنما صورته الرياضية - كتعريفات الرياضة - تتيح بناء أحكام  
استنباطية - بمقتضى الهوية - لها من الضرورة صورتها ، ومن الحرية مطلبها  
ومحاولتها ، وأما مقلمتها ومادتها فن الحس وبالحس . ولهذا تتغير علوم  
الطبيعة في كل حين ولا يتغير العقل المعالج لها لأنها تتغير في مادتها ومبررات  
التعريف والتصنيف : ولا تغير في الكيف والتكيف فالمادة التي بها التعريف  
ليست للعقل ملك يمين ، وإنما هو لها متقبل . أما الصورة - وهي الهوية -  
فنه لا تتغير ولا تتبدل . وإذا النقيض ممكن غير ممتنع عقلا ، لا ضمان لصديق  
ولا ضمان ليقين ، والباب مفتوح لحدوث التغير في كل حين ، وإنما يحاول  
العقل وقد نددت عنه المادة أن يجعلها بالصورة مما يتفق معه ويدخل في ملكه ،  
ليصون من قهرها ذاته ، فتسلم حرية بضرورة تلك الصورة : وإن انحصر  
فعلها في موضوع المحسوس .

٣ - فمن هاوية المحسوس يأخذ العقل الهبولى ، ليصوغها كيفما يحيله  
بضرورة حكمه عالما معقولا . بما له بانطباع الوجود المطلق فيه من سند متين ،  
وضمان لصدقه لا يمين ، فمعيار الضروره العقلية هو رد المحسوس المتناهى  
إلى المطلق اللامتناهى الذى هو هو ، ولا يمكن ألا يكون . فلا يكون عالمان  
يتنازعان الإنسان ، إذ يرد العقل المرجوح فى نظر فطرته إلى الثابت الحق .  
دفعاً لعالم هو فى نظره ضلالة وهم ، بما يبدو فيه له من التغير والكم .

٤ - وبغير هذا المدد والسند لا ضرورة للحكم ولا يقين ، ولا حرية  
للإنسان ولا أمان .

ومن لم يعرف ذلك السند العالى فلا ثقة له بعقله ولا إيمان ، وهو كمن  
يطلب ما يرى به النور ليصدق أن النور يتيح له العيان ، فهو يرى ولكنه  
عن رؤيته عم ، « فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى  
الصلو » .

٥ - إن ضرورة الحكم العقلى هى الضرورة اللازمة عن وعى الموجود  
لذاته التى لا ينكرها ، وبهذا تصان ذاته مما يغيرها ويدابرها ، وتكون  
تابعة لما يهدرها . وما به تتحقق الذات فى كل وعى وتصان ، هو ما به  
تقوم حريتها .

فضرورة الحكم العقلى هى معراج الذات إلى الحق عن يقين وسبيل  
حريتها فى آن . . .

هذا البحث فى العقل هو نواة نظريتى الوصفية للمعرفة التى تمت منذ  
سنوات ولم تطبع بعد .

دكتور نظمي لوقا

مصر الجديدة



**الحقيقة**  
**عند فلاسفة المسلمين**



## حول هذه اللمحة

هذه اللمحة لم تنشر من قبل .

وكان الانصراف إلى كتابتها جزءاً من اهتمامي بموضوعات تتصل بمسألة

الحقيقة في تاريخ الفكر البشرى .

وقد كان تلويها خلال شهر أبريل سنة ١٩٤٨





## نشأة الفلسفة عند العرب

للفلسفة في الاسلام وضع خاص ، فقد عرف المسلمون الفلسفة بعد أن فتحوا الأمصار ، وأقاموا امبراطورية واسعة مستقرة لنشر لواء الدين وإعلاء كلمته . فكانت الدولة دولة دينية قبل كل شيء . وكان الدين حديث عهد ( بالبلاغ الأمين على لسان النبوة ) ، فلا مناص أن يكون هو المرجع لكل شيء يمس الأفكار والعقائد من قريب أو بعيد .

وغنى عن البيان أن الإسلام يحض على التفكير ، ويجادل المنكرين بالمنطق والحجة العقلية . فليس فيه إذن ما يناهض قيام حركة عقلية ابتداء ، وإن كان النظام العام لا يبيح الخروج عن حدود الشرع فيما رسم للناس من عقيدة وسنة .

فلما عرف المسلمون بعد ذلك فلسفة اليونان ، وترجمت آثارهم إلى لغة القرآن ، كان طبيعياً أن ينظروا فيها من موقفهم ذلك : وهو موقف المتدين المتحرج . فالطبيب في تلك المناهج والمذاهب العقلية الجديدة هو ما وافق الدين وأعز كلمته وأعان على نهوض حجته . والفاسد منها ما لم يكن كذلك .

وكان طبيعياً أيضاً أن من يشتغل بالفلسفة الجديدة من أهل الإسلام فهو حريص على التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين العقل والوحي ، حتى لا تتفرق نفسه بينهما وكلاهما لديه عزيز أثير ، لاملدارة وتقية ، ولكن عن إخلاص ورغبة صادقة في الجمع بين الحسنيين .

فالفيلسوف المسلم مؤمن بالإسلام أكل إيمان ، وهو أيضاً واثق بحق العقل وهدهاه كل الثقة . وهو يعتقد أن الحقيقة واحدة من حيثها

فصلت إليها فيجب أن تكون المقاصد متشابهة غير متعارضة  
ولا متناهضة .

ومن هنا كانت الصبغة التوفيقية عند فلاسفة الإسلام ، مع أنهم في  
الفلسفة من تلاميذ فلاسفة اليونان والآخذين في طريقهم ، وهذه النزعة  
إذن طبيعية إنسانية ، قامت للأسباب التي من أجلها ستقوم تلك النزعة في  
العصر الوسيط والدولة في أوروبا المسيحية دولة دينية .

## المعتزلة وأهل السنة

والنهضة الفكرية الأولى في تاريخ الكلام ، هي قيام حركة الاعتزال ، ودفاع المعتزلة عن الحرية الفكرية وعن حرية الإرادة ، وإصرارهم على أن عدل الله يقتضى أن يكون قد وهب الناس الاستطاعة ، وألا يكون قد خلق أفعالهم على الشر والمعاصي ، وإنما هم يميزون بين الحسن والقبیح ويخلقون أفعالهم ويعينون حظهم الخلقى والعملی . أما خصومهم فيؤمنون بسبق تقدير الله وأنه لا مناص لهم مما كتب عليهم في اللوح المحفوظ . كذلك يجيل المعتزلة أن يفعل الله الشر فالعدل الإلهي عند المعتزلة هو « ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ( الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ ) . أما أهل السنة فالعدل الإلهي عندهم هو « التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم الإلهيين » .

فالمعتزلة هم أبطال الحرية الإنسانية والعقلية في وزن الأمور ومراجعتها وهم لا يرون شيئاً إلا ويمكن معرفته إما بالحس أو بالنظر العقلي . وإن ما يوجب العقل فهو واجب ، وما يحسنه فهو حسن ، وما يقبحه فهو قبيح . والحسن والقبیح لازمان لذات الشيء قبل ورود السمع ، أى بصرف النظر عن الحلال والحرام ... وقبل وروده ، ولكن العقل أو النظر والسمع – أى الوحي – يتفقان ، وهذا هو النظام يقول « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة . وكل معصية كانت لا يجوز أن يبيحها الله تعالى فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز إلا بأمر الله سبحانه به هو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به حسن بنفسه » .

وما أشبه القول بالصفات بالقول بالحقائق الأبدية التي لا يملك الله لها

تبديلاً ... فهو قادر بقدرته وعليم بعلمه ، عادل بعدلته ، والصفات قائمة في الذات ولو انفصلت الصفات عن الذات بوجودها لكانت جواهر تشاركه القدم ... وذلك من القول بالأقانيم قريب ، فهو عندهم مردود غير مقبول ...

والله لا يقدر على تغيير تلك الحقائق الأبدية ، لأنها ذاته الأزلية ، فما يخالف كمال تلك الصفات اللداتية يستحيل عليه . أو كما يقول النظام «وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله ، أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالان على حدوث من وصف بهما . وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ( الانتصار للخياط ص ٤٤ ) كذلك أورد الأشعري عن النظام وأصحابه أنهم قالوا لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح - وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه ... ( مقالات الإسلاميين ج ٢ ) وكذلك يقول ابن حزم الظاهري ... أن النظام كان يقول بأن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أصلاً ولا على شيء من الشر وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكننا لانأمن أن يفعل ... كما يتفق النظام وأبو هذيل العلاف على أن الله ليس يقدر من الخير على أصلح ما عمل . وأنه لا يقدر على الشر .

ونمر بتجريح ابن حزم من الكرام فانه ذو هوى وإنما نشير هنا إلى مقابل ذلك لما سيقول به ديكرت في الحقائق الأبدية التي يحيل على كمال الله أن يبطلها ، وأن قدرته لامتناهية ، ولكنه لا يقدر على ما يبطل كماله من الكذب والخذاع ، ومن هنا جاءت ثبات الحقائق الأبدية وثبات إرادته . وإن كان ديكرت يقول أن الأصلح ما فعله الله ، والنظام يقول إن الله يفعل الأصلح ، فكأنه يجعل القانون الخلقى - أى العدل الإلهي - قانوناً يلزم الله لأن العدل عين طبيعته يعنى عين ذاته ... في حين أن ديكرت يجعل الله الإرادة الحرة ثم يجعل العدل إضافة إليها ...

وفرق بين قول المعتزلى يفعل الله ماينبغى . وقول ديكرت ماينبغى هو مايفعل الله .

وحرى ذلك أن يجعل الحقيقة المدركة بالعقل – عند المعتزلة – من صفة الله التي لا تتغير ولا تتبدل، أى أنها حقيقة أبدية غير مخلوقة لله، ومن قال الخير فقد قال الحق، فكلاهما ما يوجب العقل بملكة النظر .

وأما كلامهم الصريح عن العقل فواضح مستفيض : وهذا أبو الهذيل العلاف يعرف العقل كما ورد في المقالات للأشعري – بأنه « القوة على اكتساب العلم » وبأننا نميز الأشياء الواحد عن الآخر بواسطة العقل ( والعقل الحسى إنما نسميه عقلا يعنى أنه معقول ) . فكأنه يميز العقل عن المحسوسات نفسها ويعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس إلى معقول ... والعلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكلّيات . كما أنه يتضمن عنده إدراك العلاقات بين الأشياء ...

بل يشير الجبائى أيضاً إلى أن العقل وظيفته خلقية فهو الذى يعقل الإنسان عن الشر والقبح كما يمنع العقال البعير ( المصدر السابق ) .

وللعلم كما يقول أبو الهذيل ( الفرق للبغدادى ) ضربان أحدهما اضطراب وهو معرفة الله ومعرفة الداعى إلى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة على الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب . فكأن علم الاضطراب يدرك بالنظر عند نضوج العقل ، وليست غريزة فيه ، لأنه لا يؤمن بالغريزة العقلية وإلى ذلك يشير الجبائى ( مقالات الاسلاميين ) إذ يقول أن البلوغ هو تكامل العقل والعقل عنده هو الفهم ( والعلوم عنده منها اضطرابات يدركها العقل بمجرد النظر ) وأجمعت المعتزلة على أن معرفة الله واجبة عقلا ...

وهذا هو النظام يقول ( الملل للشهرستانى ج ١ ص ٦٥ ) « أن المفكر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر وجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع » .

والاضطرار عموماً هو الحقائق الأولية التي لا يصح تقييدها ... وهي  
تحصيل في تناول العقل الناضج وليست غريزة يولد بها ... وهم يشيدون  
الأخلاق على تلك المبادئ الأولية ...

بل إنهم يذكرون البديهيات التي تدرك بالحدس ويجعلون منها حسن  
الصدق وقبح الكذب ( شرح المواقف للجرجاني ) .

فالمعتزلة تعتبر العقل هو المقياس الوحيد للحقيقة والعقل هو الطريق  
الوحيد للمعرفة الحقيقية - فإذا كانت الأخبار المتواترة والعقلية لا تخالف العقل  
تقبل على أنها أخبار صادقة . وفي حالة عجز العقل عن الوصول إلى معرفة  
جازمة فهو يلجأ إلى التقليد ليكون ظناً صادقاً ، وأخيراً الاعتقاد يتبع  
النتائج التي يصل إليها العقل ، إما بواسطة قوته وحدها ، وإما معتمداً  
على التقليد .

والمقياس الخلقى للأفعال ليس الشرع بل ذات الفعل ، فهذا الإسكافي  
( مقالات الأشعري ص ٣٥٣ ) يقول « الحسن من الطاعات حسن لنفسه  
والقبيح أيضاً قبيح لنفسه لا لعله ، والطاعة طاعة لنفسها . والمعصية معصية  
لنفسها » ... والعقل هو الذي يكتشف هذه القيمة الخلقية وإنما يثبت لنا  
الوحي القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها .

فالأخلاق ، كالحقيقة لها عند المعتزلة أساس واحد هو العقل .

\*\*\*

وما أبعد ذلك عن قول المتكلمين من أهل السنة أن المتناقضات جميعاً ،  
ومنها الخير والشر والصواب والخطأ سواء في قدرة الله ، فإن إرادته تعالى  
حرة تمام الحرية في اختيار ما يشاء منها ، يملك الخو والإثبات ، وعنده  
أم الكتاب .

وغير غريب إذن أن نراهم ينكرون السببية ، فما ذلك عندهم إلا عادة  
أرادها الله ، وله أن يبطلها أو يعدل عنها في أي وقت بغير إنذار .

## الفارابي وابن سينا

فاذا تركنا المعتزلة والمتكلمين من أهل السنة ، واثجنا إلى الفلاسفة الخالصين للفلسفة ، رأينا نزعة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين حقيقة العقل وحقيقة السمع أو الوحي ظاهرة منذ الفارابي ... ففراه يفرد في إحصاء العلوم فصلا عن علم الكلام يقول فيه « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ماخالقها من الأقاويل ... ومن المتكلمين من يرون أن ينصروا الملة بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والروية والعقول الإنسية لأنها أرفع مرتبة منها إذا كانت مأخوذة عن وحي إلهي ، ولأن فيها أسراراً آلمية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها ... وأيضاً فإن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله . ولو كان كذلك لو كل الناس إلى عقولهم ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحي . لكن لم يفعل بهم ذلك فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستنكره عقولنا أيضاً ، فانه كل ما كان أشد استنكاراً عندنا كان أبلغ في أن يكون أكثر فوائد وذلك أن التي تأتي بها الملل مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست في الحقيقة منكورة ولا محالة ، بل هي صحيحة في العقول الإلهية ... وقوم منهم آخرون يرون أن ينصروا الملة بأن ينصبوا لها أولاً جميع ما صرح به واضع الملة بالألفاظ التي بها عبر عنها ثم يتبعون المحسوسات والمشهورات والمعقولات : فما واجدوا منها أو من اللوازم عنها ، وإن بعد ، شاهدنا لشيء مما في وحي الله نصرنا به ذلك الشيء . وما وجدوا

منها مناقضا لشيء مما في وحي الله وأمكهم أن يتأولوا اللفظ الذي به عبر عنه واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ولو تأويلا بعيداً تأولوه عليه . وإن لم يمكنهم ذلك وأمن أن يزيف ذلك المناقض أو يحملوه على وجه يوافق ما في الملة فعلوه ... فان لم يمكن أن تحمل لفظه على ما يوافق هذه ولا أن يحمل شيء من هذه على ما يوافق الملة ولم يمكن أن يطرح أو يزيف شيء من المحسوسات ولا من المشهورات ولا من المعقولات التي نضاد شيئا منها— رأوا حينئذ أن ينصر ذلك الشيء بأن يقال أنه حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط ... ويقول هؤلاء في هذا الجزء من الملة ما قاله أولئك الأولون في جميعها .

\*\*\*

أما مذهب الفارابي في الفلسفة ذاتها وفي الحقيقة والعقل فمزاج بين مذهب أرسطو في الحركة ومذهب أفلوطين في الصدور ومذهب أفلاطون في المثل الأبدية ومذهب الرواقين في النفس العاقلة وانبثاها في الأجسام . فمتد الأزل وجدت الأشياء في علم الله ، وهذا هو علة وجودها . والله جل وعلا يعقل ، فالعقل الأول صادر عنه فائض من وجوده وهذا العقل الأول هو الذي يحرك الفلك الأخير ويأتي بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذي يعقد صلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية... والعقل عند الانسان إما هيولاني هو عقل الغريزة والإحساس ، ويكاد الانسان والحيوان فيه يتساويان . وإما العقل بالملكة وهو عقل المعلومات التي تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات ... والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة وهو نفحة من العقل الفعال ، عقل الله ، وفيض متسلسل من الموجود الأول أو من الله ... ويترقى الإنسان إلى هذا العقل بالاستعداد له والمثابرة على الارتقاء في درجات المعرفة من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الإلهيات . وقد يصل العقل إلى هذه المرتبة بالوحي والإلهام كما يصل الأولياء والأنبياء . فالنبوة والحكمة طريقان إلى الله : هذه بالتعليم وتلك بالإلهام ...

\*\*\*



وكلام ابن سينا في مراتب العقل قريب من كلام الفارابي ، إلا أنه يجعل العقل بالملكة متفاوتا بحسب كمية البديئات وقوة النفس على الانتقال بها إلى المطالب ، ويليه العقل بالفعل وهو القادر على استحضار الصور الفكرية متى شاء، ولكنها غير حاضرة به ثم يليه العقل المستفاد وفيه تكون الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها ... وذلك هو تمام الاتصال بالعقل الفعال وهو أيضاً منزلة العارفين والصادقين ...

والإنسان قد يتصل بالعقل الفعال عن طريقين إما عن طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح وذلك هو طريق الفلاسفة ، وإما عن طريق الرياضة الروحية وذلك طريق الصالحين .

وابن سينا يرى أن الكليات حقائق موجودة قبل الجزئيات ، وفيها وبعدها . موجودة قبلها في عقل الله . وفي الجزئيات لأن الشجرية في جميع الأشجار . وبعدها في عقولنا حين نجردها من المفردات :

فالمعرفة عند ابن سينا معرفة فكر بالمشاهدة والقياس ، ومعرفة حدس بالعيان من العقل الفعال في العقل الإنساني على سبيل الوحي والإلهام .

## ابن رشد

وتطرد النزعة التوفيقية وذلك التوازي بين العقل والسمع أو بين النظر والشرع إلى أن تبلغ ذروتها عند ابن رشد ، ذلك الرجل الذي كان مثال الفيلسوف في الإسلام وهو مع هذا مسلم متمسك بدينه أيما استمسك ..

وعنده أن تمت حقيقتين : حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة ولكنها شيء واحد ... وهو يصرح في تهافت التهافت « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراك وكان ذلك أم في المعرفة وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط » .

ويقول في صدر كتابه فصل المقال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ... وهذا هو القياس ... » .

وحقائق الطبيعة عنده كما قال في مقدمة فصل المقال « حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن نجد لسنة الله تبديلا ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات ... »

وهو يتحدث في تفسيره لترجمة إسحق بن حنين لما بعد الطبيعة إذ يتكلم عن إمكان الحقيقة فيقول :

« لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق بالإطلاق ، فمن المعروف بنفسه عند الجميع أنها هنا سيلا تفضي بنا إلى الحق ، وأن إدراك الحق ليس ممتنا علينا في أكثر الأشياء ، والدليل على ذلك أننا نعتقد

اعتقادا معيننا أنا وقفنا على الحق في كثير من الأشياء : وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين . ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحقيقة ، فإنه لو كان إدراك الحق ممتعا لكان الشوق باطلا ، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شيء يكون في أصل الجبلة والحلقة وهو باطل .

ثم يعرض لصعوبة النظر أحيانا كما يعشى الخفاش في ضوء الشمس فيقول : « لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة ، كما امتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير - ليس معقولا لشيء من الأشياء كما لو صيرت الشمس ليست ملركة لبصر من الأبصار ... » .

بل إنه يحدد أصلا معنى العلم والحق في كتاب تهافت التهافت فيقول : « والموجود بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس : وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء . أي أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود : : : وأما الماهية التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء . فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد . . . . . وبهذا المعنى قيل أن الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان » .

فهو أرسطي في الحقيقة العقلية غاية الأرسطية ...

ولكنه يفرق بين حقيقة النظر وحقيقة الشرع في رسالتي « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وما يجب لهذا من استخدام التأويل :

« إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به ، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي ، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر المنطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويل .. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع ، فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العقلي .

وهذه القضية لا يشك فيها مسلم .. والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما .

إلى أن يقول : « الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وصنف من أهل التأويل الجدل . . . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ... وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع وأهل صناعة الحكمة ، وهذا تأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور . . . وإلا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر مع عدم ثبوت المؤول لديه ، وذلك قد يؤدي إلى الكفر ... فالتأويلات لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية والجدلية . »

وهو لا ينكر التصوف في الكشف عن المناهج على أن إمامة الشهوات تساعد على صحة النظر . ولكنها لا تغني عنه ، لا أن إمامة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطا فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم

وإن كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جميعها حثا على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم .

فالنظر العقلي والبرهان العقلي هو سبيل الحقيقة الأمثل عند ابن رشد ولذلك تجده يشتد في الرد على إنكار السببية عند الغزالي ، إذ يقول في تهافت التهافت : « والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » . ثم يفند القول بأن لا سبب ولا مسبب وإنما هي « عادة » تفنيدا منطقيا راثعاً : فالعادة تعالى الله أن تكون له ... ولا تكون للموجودات التي لا نفس لها فهي إذن طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما أكثريا : . وإن كانت عادة عقلنا في الحكم على الموجودات فهي ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا ... » .

\*\*\*

ومحصل ذلك كله أن الحقيقة عند فلاسفة الاسلام قائمة : يردها بعضهم في العقل إلى الانطباع عن عقل الله : ويردها بعضهم إلى مذهب أرسطو في التجريد من الجزئيات والمقررات ... ولكن ليس منهم من ينكر العقل وقلوته على إدراك الحقيقة وخارجيتها .. ولا من ينكر يقين العقل ... وإنهم يرون أنه لا يناهض حقيقة الوحي ، وإنما هما أختان شقيقتان ، أو هما شيء واحد يؤدي إليه طريقان .

## وحدة المعرفة فى الفلسفة والدين

ما أكثر ما تصنعه ألقاظ اللغة بأساليب الفكر ا فرب لفظ هو فى مظهره واحد ، حتى إذا نقبنا وراء هذا المظهر الواحد ، تكشف لنا عن أكثر من مدلول واحد . . وربما اتسع الفارق بين مدلول منها ومدلول آخر حتى يكون بينهما تضاد ، بل تناقض فى بعض الأحيان . واللفظ الواحد مع هذا يوحد بينهما فى الاستعمال الدارج ، فينجم عن هذا التباس فى التفكير ، واختلاط فى النتائج ، هما ثمرة طبيعية لغموض المعايير . . .

فإذا أخذنا لفظاً يشيع استخدامه على الألسنة ، وليكن لفظ « الحب » وجدنا تحت هذا اللفظ الواحد مدلولين شتى على الأقل : أحدهما يكون فيه المحبوب غرضاً لاستهلاك المحب . . . كما يحب الناس ما يشتهون الاستمتاع به من المطاعم وسائر الملاذ الحسية . . والمدلول الآخر يكون فيه المحبوب قبلة يتعبد إليها المحب ، فتراه يقف حياته على صيانة محبوبه والدفاع عنه . . . يحب من يواليه ويحنتق على من يعاديه . . . فالحب فى المدلول الأول للحب يستهلك محبوبه ويفنيه . وهو فى المدلول الآخر للحب يهب محبوبه حياته ويفنى فيه !

وكذلك الحال فى العقل . . : تحت لفظه الواحد قد نجد أكثر من مدلول ، تختلف باختلاف المجال الذى تنشط فيه النفس للمعرفة . كما هو الحال فى الفلسفة . وفى الدين . وعلى مقدار هذا الاختلاف فى دور العقل . وفى مدلوله فى كل من المجالين يتوقف إمكان القول بوحدة بينهما فى المعرفة . ويتوقف الحكم بمدى هذه الوحدة وحلودها .

وظاهر الأمر لأول وهلة أن للعقل دوراً فى كل معرفة . وهذه قضية من العسير أن نجد من يخالفها من الجمهور . ولكن الذى يعيننا هو التقييد

عما عسى أن يوجد تحت هذا الاتفاق من اختلاف كثير أو قليل في مدلول لفظ «العقل» الذي ينشط في الفكر الفلسفي ، ومدلول لفظ العقل حين يعمل في الفكر الديني .

وأيا كان اختلاف مجالات الفكر ، أو مجالات المعرفة ، فالترتيب المنهجي يدعونا قبل كل شيء إلى التعرف على مدلولات لفظ العقل ، من حيث هو عقل .

وعندئذ نجد العقل عقليين . أحدهما عقل المبادئ التي يقوم عليها كل برهان ولا يمكن ولا يلزم أن يقوم عليها برهان . ولنا أن نسميه باسم «العقل المشرع» من حيث إنه يسن القوانين ويصدرها ، على نحو ما تصنعه السلطة التشريعية في الدولة . وهذا العقل المشرع يفرض قوانينه ولا يرضى عنها بديلا . ولا يقبل خروجاً عليها بحال من الأحوال . أما العقل الآخر فهو عقل البحث والتحري وإقامة المعيار المعرفي على أساس مبادئ وقوانين ليس هو صانعها ومصدرها . وأليق الأسماء به هو اسم «العقل المنفذ» أو «العقل التطبيقي» . لأن كل مهمته تطبيق ما يسلم إليه من القوانين والقواعد ، من غير أن يفحصها أو يححصها . فكل ما يعنيه الانصراف إلى استخراج النتائج المنطقية من تلك المقدمات أو القوانين غير ملتفت أدنى التفات إلى مدى شرعية مضمونها أو صواب مادتها .

وينبغي أن نتنبه ها هنا إلى أن هذا العقل المنفذ أو التطبيقي يستوى عنده أن يكون مصدر هذه القواعد أو المبادئ هو العقل المشرع ، أو أى سلطة أخرى مباينة للعقل كل المباينة .

فما من شك أن ولاية نيرون — مثلا — كانوا يبذلون كل طاقة عقولهم التنفيذية بكل إحكامها ودقتها المنطقية لاستخراج النتائج المنطقية لأوامر مولاهم ، ولا كراه الناس على مقتضياتها . وكانت عقولهم المنفذة تصنع هذا بكل انضباط ، كما لو كانت هذه الأوامر صادرة من عقولهم المشرعة

مع أن عقولهم المشرعة لعلها كانت ترفض هذه الأوامر الإمبراطورية وتلغنها بالفساد والبطلان .

فالعقل التنفيذي أشبه شيء بالبيروقراطى الصارم الملتزم ، الذى ينفذ ما يناط به من غير مجادلة أو تردد . . ويبدل عين الصرامة والحزم والدقة فى تطبيق القانون أو نقيضه على السواء بنفس الحدق ، وبغير مبالاة ولسان حاله يقول : « وماذا يعنينى من هذا كله ؟ وما شأنى أنا بصوابه أو خطله ؟ إنما أنا عبد مأمور ! وما أنا فى الحقيقة إلا أداة بارعة طيبة أيا كان من يستخدمها ، وأياً كانت صفته وغاياته ! »

فلئن كان العقل المشرع لا يعرف معياراً للصواب والخطأ إلا قوانينه ومبادئه الخاصة ، فالعقل المنفذ لا شأن له بذلك ، وليس بينه وبين العقل المشرع ارتباط حتمى أو ولاء أو انتماء إلا بالعرض . . أى حين يصر الشخص على هذا الارتباط بين عقله ، رافضاً الاعتراف بسلطة تشريع لعقله المنفذ اللهم إلا سلطة عقله المشرع .

وما أشبه العلاقة الواقعية – ولست أقول العلاقة كما ينبغي أن تكون – بين مستوى العقل هذين ، بحالتين يكون عليهما ربان سفينة ما . وإحدى هاتين الحالتين أن يكون هذا الربان هو بنفسه مالك السفينة الذى لا شريك له فيها . وعندئذ تكون له كل السلطات : سلطات التصرف ورسم خط السير وأغراض الاستخدام .! كأن يجعلها سفينة للقصف واللهو والمقامرة ، أو كاسحة ألغام أو ناقلة بترول أو ناقلة ركاب أو يستغلها فى تهريب السلاح أو المخدرات ، أو عمليات القرصنة . . إلى سائر ما يمكن تصوره من الأغراض التى تستخدم فيها السفن ، مشروعة كانت هذه الأغراض أو غير مشروعة . وله أيضاً سلطات رسم خط السير . وهو الذى يقوم بنفسه بتنفيذ هذا المسار وتحقيق هذه الأغراض التى حددها بوصفه مالكاً للسفينة . أما الحالة الأخرى فهى التى يكون فيها الربان مستخدماً لدى مالك هو



شخص طبيعي - أي فرد من الناس - أو شخص معنوي ، أي هيئة أو شركة . فبراعته في التنفيذ هي بعينها ، ولا يختلف أسلوبها باختلاف ملكية السفينة له أو لسواه . فليس اجتماع صفتي المالك والربان في شخص واحد أمراً حتمياً . فهو اجتماع بالعرض لا بالجوهر .

وكذلك الحال في أمر العقل . حينما تتحد في شخص واحد صفة العقل الأمر والعقل المأمور ، فهذا هو العقل في الفلسفة ! فالعقل هو وحده المشرع ، وهو وحده المنفذ لما يشرعه ويسنه ، لا يلتزم بشيء سواه .

ففي الفلسفة لا سلطان فوق سلطان العقل . فلا يثبت صواب أو خطأ إلا برهان أساسه الوحيد مبادئ العقل . ولا تكون قضية ما - أيما قضية كانت على الإطلاق - إلا صادقة أو كاذبة لذاتها ، وبصرف النظر عن قائلها . فالرجال في الفلسفة يعرفون بالحق ، لا بالعكس !

فالعقل في الفلسفة هو المصدر الوحيد للتشريع . وهو الذي ينصب الميزان ويضع فيه معايير . وأيما شيء فقدره فلسفياً رهن بأن تشيل كفته بهذا الميزان أو أن يكتب لها الرجحان . فالعقل في الفلسفة هو الأمر والمأمور ، وهو الخادم والمخدوم . هو مالك السفينة وربانها في آن واحد .

فهل هكذا نجد العقل في الدين ؟

هنا نجد ملكية السفينتين قد انتقلت من العقل المشرع إلى مالك أعلى من مستوى البشر ، مفارق لهذا العالم . ليس لبشر عليه مساءلة . وليس على سلطانه معقب وهو الفعال لما يريد . بل ليس إلى جانب سلطانه الفرد سلطان !

وبذلك نجد السلطان الإلهي - ممثلاً في الوحي - يحجب العقل المشرع ، بل يجبه ويحل محله في كافة سلطاته . فالتشريع ها هنا كله لله ، وله وحده

دون سواه . فلا يكون المؤمن مؤمناً إلا إذا سلم بهذا كل التسليم ، فلا يبقى لعقله المشرع في مجال الوحي موضع . أما عقله التنفيذي – هذه الأداة البارعة الطبيعة – فنشاطه كالعهد به في شتى المجالات : انكباباً على استخراج النتائج المنطقية ، وبناء الأحكام الفرعية من ذلك التشريع الذي مصدره الوحي الإلهي لا العقل البشري . . وبهذا العقل التنفيذي يناط توضيح التخوم بين المتشابهات ، والتعريف بالتكاليف وما ينبى عليها ، والتنبيه إلى المحاذير وموجبات حدودها .

ونشاط هذا العقل الأداة – أى المنفذ من حيث هو أداة – هو النشاط المنطقي بحذافيره في الاستدلال بكافة أنواعه ، وبنفس الحدق والحسم المعهودين فيه، وهو يمارس قدراته في أى مجال آخر ، كالرياضة أو العلم أو القانون .

ألسنا نرى القاضى يهبط لإليه النص التشريعى مما يعرف بالقانون الوضعى فلا يحق له أن يتجاهله أو يعدل في صياغته بزيادة أو نقصان . بل يبذل قصارى جهده وغاية فطنته في تحرى النص كى يستخرج الحكم الذى يجب عليه أن يصدره ؟ ونشاط عقل القاضى هنا نشاط تنفيذى مهما بلغ من براعته وحذقه في أداء واجبه . كل همه إعمال النص التشريعى الهابط إليه من السلطة التى تملك إصداره . وأقصى ما يمكن التعرض به لهذا النص التشريعى هو التساؤل عن مقدار شرعيته – أو دستوريته بالاصطلاح الحديث – وعندئذ لا تنصب المناقشة على مضمون هذا النص ، بل على مدى ما اكتمل له من أركان الشرعية في إصداره ، ومن صواب إجراءات هذا الإصدار . ولو تغير – كما يحدث كثيراً – هذا النص إلى نقيضه تماماً لو جدنا عين هذا القاضى يبذل في تطبيق هذا النقيض من الجهد مثل الذى بذله في القانون السابق ، بغير اختلاف !

وهكذا الحال في كل نظر عقلى في الدين من منظور الإيمان به . فيكون النشاط العقلى مقصوراً على التنفيذ لا على التشريع . فالعقل هنا من حيث

هو أداة فحسب . وأقصى مناقشة للنص الديني ، هو التحري عن صحة وروده في الوحي ، أو صحة قيامه على أساس هذا الوحي . ولا ينصرف البحث أبداً إلى وضع هذا النص في ميزان العقل المشرع أو الحكم عليه . وإلا كان هذا نكوصاً عن الإيمان .

ولعل هذا هو ما حدا بأبي الوليد ابن رشد أن يقول أن غاية الشريعة ليست تعريف الناس بالحقيقة في حد ذاتها ، ولذاتها ، بل غاية الشريعة إيجاد الفضيلة . فصاحب الشريعة ( كما قال في تهافت التهافت ) يقصد تعليم الجمهور عامة بالقدر الذي تحصل به سعادتهم .

\*\*\*

وابتداء على ما تقدم تكون ثمة وحدة للمعرفة في الدين وفي الفلسفة ، إلا أنها وحدة محدودة، محدودة هي بذلك القسط المشترك بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني ، ألا وهو المستوى «الأداني» أو التنفيذي أو التطبيقي للعقل .

ورب سائل يسأل : ألسنا نرى بعض المفكرين يتناولون بالعقل المجرد الطليق من كل قيد مضمون النصوص أو الوحي الديني ، فيحكمون عليها أحكاماً عقلية ؟ أليس هذا نوعاً من التفكير يخلق وحدة كاملة أو تامة بين الفلسفة والدين ؟

ويجدر بنا قبل الاجابة أن نحدد نوع هذا التفكير : أمن الدين هو أم من الفلسفة ، أم هو شيء بين بين ؟

وعندئذ نجد أنفسنا بإزاء نوع من التفكير له منهج ، وله موضوع أو مادة . ونسأل عن الموضوع من أى المجالين هو ، مجال الدين أم مجال الفلسفة ؟ فنجد موضوعاً دينياً بلا مرأى . ونسأل عن المنهج الذى عولج به هذا الموضوع الديني ، أهو منهج يجعل معيار الصدق والكذب هو العقل ، أم يجزم بصدق العبارة لأن قائلها هو الله ، أو المكلف بالتبليغ عن الله ، مع التسليم بصدقه في التبليغ ؟ وعندئذ نكتشف أن العقل

هو المحكم لا الإيمان والتسليم . فهو إذن منهج الفلسفة لا منهج الدين . وهذا الضرب من الفكر فلسفة برهانية بشرية مائة في المائة ، تخضع الدين لأحكامها ومعاييرها . ولا عبرة هنا بالموضوع ، بل المعول كله على المنهج . وشييه بهذا ما ينتجه الفلاسفة من فلسفة للفض ، أو للقانون ، أو للعلم ، فما ينتجونه ليس فناً ، ولا قانوناً ، ولا علماً . بل هو فلسفة تتخذ الفن أو القانون أو العلم موضوعاً لها .

\*\*\*

وأفترض محاورى يسألنى :

— ولكتنا نرى الدين ، فى دعوته الناس إلى الإيمان بما جاء به ، يخاطب عقولهم بالبينة والحجة . وقد يؤنب المعرضين عن الإذعان لهذه الحجج ويبيكهم لأنهم لا يعقلون ، وشواهد هذا المنهج فى القرآن الكريم — مثلاً — كثيرة متواترة ، منها ما جاء فى سورة البقرة : « كذلك يجي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون . » ومنها أيضاً « كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون . » ومنها ما جاء — على سبيل المثال فى سورة المؤمنون : « واه اختلاف الليل والنهار ، أفلا تعقلون ؟ » ١ « ومنها ما جاء فى سورة العنكبوت : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » وما جاء فى سورة النحل : « والنجوم مسخرات بأمره ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » وما جاء فى سورة الحج ، « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ؟ » والشواهد من هذا القبيل لا تكاد تقف تحت حصر .

ألست ترى توجيه الخطاب بالحجة والبينة دعوة إلى النشاط العقلى لدى الانسان ، يدخل فى باب الفلسفة ؟

وبادئ ذى بدء علينا أن نتذكر أن كل نشاط عقلى ليس فلسفة بالضرورة فالفلسفة ضرب خاص جداً من ضروب النشاط العقلى . يكون فيه ما سميناه

العقل المشرع هو السلطان الأعلى والمصدر الوحيد للمعايير والمبادئ التي يقوم عليها النشاط الفكري ويتجراها غاية التحرى .

ثم ننتقل إلى ملاحظة أخرى ، وهى أن الدين لا يخاطب فئة معينة من الناس ، بل يوجه الخطاب إلى الكافة . ومعظم الناس ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . لذا نجد الدين يستخدم من البيئات ما يخاطب فيهم « البدهة العامة » أو « الحس المشترك » . ولعل الفلسفة بالمعنى الدقيق لا ترتاب في شيء مثلاً ترتاب في هذه « البدهة العامة » ، فروح – في كثير من الأحيان – تتصدى لها بالدحض .

ألسنا نرى البدهة العامة تسلم بدلالة الصنعة على الصانع ، وبضرورة محدث لكل حادث . وهو ما يسمى مبدأ العلية أو السببية . وبأسوء ما لقيه هذا المبدأ على يد فلاسفة كثر في الشرق والغرب . . . لعل أبرزهم « هيوم » .

وقد يخطر ببال كثيرين من الناس اسم أبي حامد الغزالي في هذا المقام . أجل إنه نعى القدرة الفاعلية عما يسميه الناس علة أو سبباً ، فنبى عن النار القدرة على إحراق القطن . وقال أن هذا القليل من التعاقب أوقع في الأنفس وهم إسناد فعل الأحراق إلى النار ، بحكم الألفة . مع أنه ليس هناك موجب لهذا الإسناد . ولكن أبا حامد لم ينف السببية إلا عن الأشياء ، كى يحصرها في فاعل واحد أحد ، فخص بها الله ، الفاعل على الحقيقة . أما هيوم ومن لف لفه من الفلاسفة فأنكروها من حيث المبدأ ، حين أنكروا ما عدا الحس . وفي مثل هذا المنظور لا تقتضى الأحداث محدثاً ، ولا تقتضى الصناعة صناعاً .

فسبيل الحججة الدينية هو إيقاظ الميل الفطرى إلى الإيمان بصانع للعالم ، يلفت الأنظار إلى مواضع إنعامه وقدرته على عباده ، مستعيناً بما يناسب ذلك من الأدلة الجدلية التي تؤثر في الفطرة السليمة ، وفي النطاق الذى يلائم خطاب الكافة ولا يشق عليهم أن يتعرفوا إليه ببدهتهم العامة ، التي

هى عدتهم الفعلية فى أمور معاشهم التى درجوا عليها . لذا بعث الله الأنبياء  
دعاة لا فلاسفة .

ولنا - على سبيل التجوز - أن نعد هذا الضرب من الحجج الجدلية  
لونا من النشاط العتلى المشترك بين الدين وبين جانب من جوانب الفلسفة...  
فيكون - مع كثير من التحفظ - لحمة فى وحدة المعرفة بينهما .

ولكن القسط المشترك على الحقيقة بين الفلسفة والدين ، وعلى أساسه  
تقوم وحدة محدودة فى المعرفة بينهما ، هو ذلك العقل الذى سميناها العقل  
الأدائى أو المنفذ ، دون سواه .

\*\*\*

بيد أننا نتساءل : أليس لوحدة المعرفة بينهما جانب آخر ، يأخذ من  
كل منهما بطرف ؟ بلى ! يبدو هذا الجانب بوضوح فى الفلسفات التوفيقية .  
فقد يحدث أن يكون الفيلسوف مؤمناً ملتزماً بدين ما ( وهذا أمر لا تحتمه  
الفلسفة ، ولكنها لا تحرمه ) فهو عندئذ ملتزم بمسلمات الوحي . فبرى  
نفسه محرجاً بين العقل المشرع والوحي ( أو الشريعة ) ويعمد للخروج من  
هذا الحرج بين « السلطتين » إلى التوفيق بينهما ، بأن يثبت بالبرهان العقلى  
المستقل كل ما يقرره الوحي ويضعه وضعاً يسلم به المؤمن كل التسليم  
بلا مناقشة ، وإلا لم يكمل مؤمناً على الحقيقة .

ومن هنا يأتى دور التأويل . وخير ما يصور هذا الدور ما جاء على  
لسان أبى الوليد ابن رشد فى كتابه « فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشريعة  
من الاتصال » ، من أن للشريعة باطناً وظاهراً . فإن جاء الظاهر موافقاً  
للبرهان الفلسفى أخذ به الفيلسوف . وأن كان مخالفاً وجب تأويله .  
فاذا استعصى تأويل بعض الآيات على العقل البشرى وجب التصديق بها  
حرفياً ، لأنها - بموجب الإيمان الدينى - منزلة من عند الله . وهنا فقط  
ثتفوق الشريعة على قانون العقل البشرى ( المشرع ) لاعتبار دينى ، لا لاعتبار  
فلسفى . أى لتصديق ذاتى لا لتصديق موضوعى .

والتأويل جانب من جوانب النشاط العقلي ، يريد به العقل أن يقيم لونا  
من وحدة المعرفة بالملاءمة بين النص الديني وبين ناموسه الخاص ، أى  
مبادئ ومعايير ما سميته العقل المشرع . ثم لا يجد العقل المشرع مناصا -  
عندما يصل إلى منطقة الأسلاك الشائكة - من التوقف مدعناً للسلطان غير  
البشرى . . . لا تذاً بالصمت ا

وهذه بلا شك وحدة للمعرفة للعقل المشرع فيها نصيب مشترك في الدين  
والفلسفة ، فهى وحدة بين بين تريد أن تقلت من الاستقطاب .

ان الله لأبى الوليد ، ولكل من وجد نفسه في مثل موقفه من الفلاسفة ،  
في أى زمان ومكان ... وأن فرسان حرية العقل في تاريخ الفكر الإسلامى  
لكوكبة جليلة القدر ، كان طليعتها ولا مرأء أقطاب الاعتزال الذين جعلوا  
مقام العقل صنوا لمقام الوحي في الإلهيات ... فكأتهما - إذا استعرنا تشبيهه  
الشاعر الألماني هولدر لين : «أنهما جيلان متقابلان ، تفصل بينهما هوة  
واسعة سحيقة جداً ...» ولكن يجب ألا نتحجب هذه الهوة السحيقة عن  
وعينا أنهما يقومان على أرض واحدة ... مهما غاب هذا عن عيان الواقفين  
فوق القمتين ... هى أرض الوجدان أو الوعي ... التى تقوم عليها كل  
صلة بالوجود يمكن أن تسمى معرفة ، أياً كان منهجها ، وأياً كانت صورتها ،  
وكائناً ما كان اسمها ...





## الفهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٥	موضوع الفحص	٣	اهداء
٤٧	١ - المساواة في ذاتها	٥	الله : في نظر الناس، وكما أراه
٤٩	ما هي المساواة ؟	٧	مقدمة جديدة لكتاب قديم
٥١	أصل المساواة	١١	كلمة تقديم
٥٣	٢ - المساواة والطبيعة	١٣	مقدمة جادة إلى قارئ جاد
٥٥	قانون الاختلاف والحاجة	١٥	الله في نظر الناس
٥٧	٣ - المساواة والناس	١٧	الالوهة وفهم الحياة
٥٩	الطبيعة والاكتساب	١٩	الالوهة والمجهول
٦٠	ارستطاليس والمساواة	٢٠	المجهول الأخير
٦٢	الأديان والمساواة	٢٤	الفاعل والفاعل
٦٥	ديكرت والمساواة	٢٧	الله كما أراه
٦٧	مجمل الرأي	٢٩	خطأ وخطأ وصواب
٦٩	٤ - المساواة من حيث هي نظام	٣١	المطلق والمحدود
٧١	لماذا تطلب المساواة ؟	٣٣	العالم والمادة والفكرة
٧٣	التسوية والمساواة	٣٦	الكمال والنقص
٧٥	الحرية : معنى الانسان	٣٧	الروح
٩٧	الفن : معنى التفرد	٣٨	للوجود : غايته ومعناه
١٠١	الأنماط والأشياء	٣٩	الخلق ومعنى الوجود
١٠٢	تعبير الحياة	٤١	الله معنى الوجود
١٠٥	الفن والحياة	٤٣	المساواة :

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٤٠	٤ - وما المقتضى ؟	١٠٨	الكذب والصدق
١٤٥	٥ - الهوية وامتناع التقيض	١١١	الفن والوعى
١٥٠	٦ - المطلق والعدم	١١٣	بناء النفس
١٥٤	٧ - معراج اليقين		الخصائص المشتركة والمزايا
١٦٠	٨ - خاتمة المطاف	١١٥	الفردية
١٦٣	الحقيقة عند فلاسفة المسلمين	١١٧	دفاع عن العقل
١٦٥	حول هذه اللوحة	١١٩	عن هذا الكتاب
١٦٧	نشأة الفلسفة عند العرب	١٢١	إلى الفيلسوف ( يوسف كرم )
١٦٩	المعتزلة وأهل السنة	١٢٣	مقدمة
١٧٣	الفارابي وابن سينا	١٢٥	١ - لباب المسألة
١٧٦	ابن رشد	١٢٩	٢ - السببية
١٨٠	وحدة المعرفة في الفلسفة وللادين	١٣٥	٣ - الضرورة الرياضية

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٩٦٨ / ٨٢

دار غريب للطباعة  
 ١٢ شارع نويار ( لاطوقلى ) القاهرة  
 ص ٠ ب ٥٨ ( الدواوين ) - تليفون : ٢٢٠٧٩



الثمن . ١٥ قرشا

---

دار غريب للطباعة  
١٢ شارع نوبار ( لاطوغلى ) القاهرة  
ص ٠ ب ٥٨ ( الدواوين ) - تليفون : ٢٢٠٧٩